SUL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA POSITIVA IN ITALIA.

SUL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA POSITIVA

IN ITALIA

PER

PIETRO SICILIANI

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITÀ DI BOLOGNA,
GIÀ PROFESSORE NEL R. LICEO DI FIRENZE,
DOTTORE IN MEDICINA E SCIENZE NATURALI.

Spiritus intus alit.

—

VOLUME UNICO.

FIRENZE,
G. BARBÈRA, EDITORE.

—

1871.

A

TERENZIO MAMIANI DELLA ROVERE.

Mio Signor Conte.

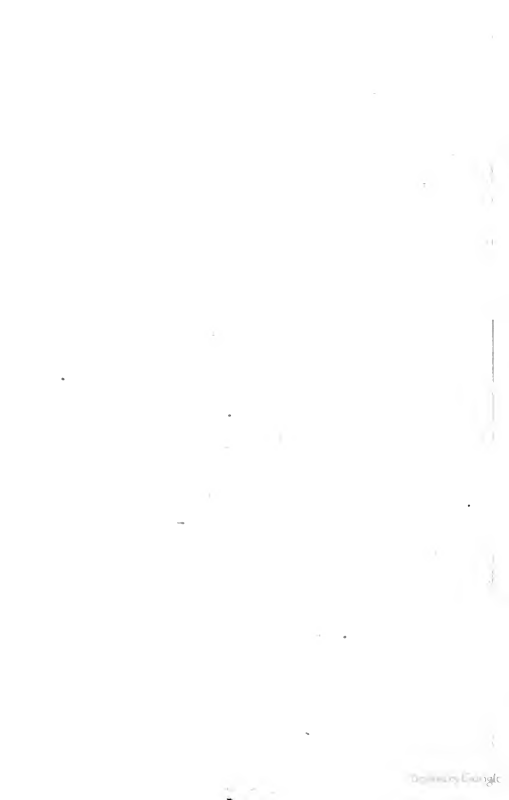
Ella fu primo tra i moderni italiani a tentare un rinnovamento della filosofia, e a Lei pure spetta il vanto d' aver continuata e compiuta la nobile tradizione de' Galluppi, de' Rosmini e de' Gioberti, della quale per fermo rimarranno durevoli tracce nella storia del pensiero nazionale.

A chi dunque meglio che alla S. V. potrei intitolare questo mio libro, il quale mira al fine medesimo cui Ella indirizzava il suo primo lavoro? Che se talora, per quella libertà di giudizio alla quale Ella stessa educò le nostre menti

con le sue dotte scritture, troverà combattuti in queste pagine alcuni principii da Lei propugnati, non vorrà perciò reputare scemato quel senso di schietta riverenza che, come ai pochi sommi onde si onora il paese nostro, le professano tutt' i cultori degli studi severi. Anzi novella prova di questa larga tolleranza io m' ebbi testè, quando, con la squisita gentilezza che in Lei è natura, Le piacque accettare l' offerta di questa mia fatica. La quale io spero vorrà giudicare benignamente: al che mi conforta pure il ricordo di certe argute parole

ch' Ella dicevami una volta chiudendo un lungo conversare circa le gravi divergenze delle diverse scuole filosofiche: « porro unum necessarium! *coscienza e fervore nel lavoro: il resto verrà da sè.* »

Suo deditissimo
P. Siciliani.

Bivigliano presso Monte Senario
nell'ottobre del 1870.

AVVERTENZA.

In questo salutare innovamento politico d'Italia cui assistiamo trepidanti, un libro di rinnovamento filosofico dovrebbe giugnere opportuno e gradito. Perocchè se tutti oggi andiamo ripetendo l'arguta frase del D'Azeglio — *fatta ormai l'Italia, bisogna far gl'Italiani,* — parmi sia d'uopo cercare di rifarci innanzi tutto nell'intimo di nostra coscienza, nella radice, nella sorgente stessa d'ogni umano e civil progresso, ch'è dire il pensiero filosofico. Andare a Roma, grazie agli eventi fortunati e al nostro buon diritto nazionale, non è stato guari difficile, nè sarà difficile, speriamo, potervi restare. Ma vi staremo senza dubbio materialmente, se Roma, la vecchia Roma, il pensiero cattolico non si verrà anch'esso riformando e svecchiando. La qual cosa certo conseguiremo per gradi e con le arti che dovrebbe saperci dare la sapienza politica, civile e amministrativa; ma gioverà non dimenticar mai come l'espediente più d'ogn'altro efficace e sicuro ad opera siffatta, sia per appunto un rinnovato pensiero filosofico.

Il bisogno di restaurar la filosofia surse di buon'ora nell'animo degl'Italiani; il che parrebb'essere un de'caratteri speciali della storia della nostra speculazione, sino da quando gli scrittori del Rinascimento, scosso il giogo della scolastica, mandavan fuori i lor libri col titolo *De Philosophiæ renovatione.* Nè quindi è a meravigliare se cotal necessità sia venuta crescendo sempre più nell'animo e nella mente nostra col succedersi degli anni, tanto che a siffatta impresa nobilissima abbiam visto provarsi gl'ingegni più illuminati e fecondi: primo fra tutti, in questo secolo, il Mamiani col *Rinnovamento della Filosofia antica italiana,* e, poco appresso, il Rosmini col *Rinnovamento della Filosofia in Italia;* indi il Gioberti con la *Introduzione allo studio della Filosofia,* con la quale mirava anch'egli ad una restaurazione filosofica nel nostro paese; e, per ultimo, il professore Spaventa ha procacciato volgere anch'egli al medesimo intento le sue dotte scritture, in ispecie quella su la *Filosofia del Gioberti.*

Se non che rinnovare, pel filosofo di Pesaro, altro non voleva dire se non restaurare certi principii e richiamare in vigore alcune industrie metodiche de'filosofi appartenenti, la massima parte, all'età gloriosa del nostro Risorgimento. Talchè, quando il Rosmini gli fece toccar con mano i pericoli ne'quali s'era messo mostrandogli come il *Rinnovamento* proposto da lui conducesse diritto ad una maniera di sensismo, e'venne modificando siffattamente le dottrine propugnate nel suo primo libro, che dopo trenta e più anni s'è studiato nelle *Confessioni d'un Metafisico* d'inaugurare un novello Platonismo, siccome forma di filosofare

acconcia all' indole della mente italiana. Il Roveretano poi non solo mirò a restaurar cose vecchie, ma volle produrre altresì qualcosa di nuovo. E pur nullameno, chi guardi ben addentro ne' copiosi e disameni volumi che seppe darci quella mente potentissima, tranne il problema psicologico ch' ei giunse ad illustrare in guisa davvero originale, ogn' altra cosa in lui parrebbe invecchiata e quasi stantia. Della stessa menda riesce offesa la *Introduzione* del Gioberti. Chè l' ardente e generoso autore del *Primato* intendeva svecchiare (come diceva, gloriaudosene, egli stesso) le idee cardinali di quattro o cinque filosofi cristiani, il cui sussidio e autorità invocava quasi ad ogni voltar di pagina. Non parlo qui del rinnovamento ch' e' veniva meditando nella *Protologia:* nella quale senza dubbio avremmo avuto germi fecondissimi di vera e solida ristorazione filosofica, se a quell' ingegno privilegiato e supremamente italiano fosse stato pur conceduto imprimere valore diffinitivo, forma netta e coerente, alle diverse dottrine che con ansia febbrile andava saggiando e trasmutandosele in sangue. Per contrario lo Spaventa, del quale abbiamo in grandissimo pregio l'ingegno e l'amicizia, intese dare anch' egli nuovo indirizzo al pensiero italiano, ma battendo ben altra via; la via dell' Idealismo assoluto. E studiossi d' inserirci nell'animo e nella mente i principii dell' Hegelianismo, per due ragioni: sì perchè egli pensa esser questo il vero e compiuto sistema di speculazione, almeno secondo che viene interpretato da lui; e sì perchè gli è parso d' averne rintracciato i germi in certi nostri filosofi a cominciare dal Telesio, per esempio, fino al Gioberti.

Per noi rinnovare non vuol dir solamente richiamare, instaurare, svegliar dall' antico, nè solamente importare dal di fuora; chè sì nell' un caso come nell' altro il rinnovamento, anzichè naturale, spontaneo, autonomo, storico, riescirebbe artifiziale, imposto, incosciente e, dirò quasi, meccanico. Vuol dire bensì far da noi: far da noi con elementi che ci appartengano, ma tali che serbino (ciò che più monta) virtù d' originalità e di verace modernità. Vuol dire insomma esplicare; nè si può esplicare senza correggere, compiere, inverare.

Avremo sbagliato strada anche noi? Potrebb' essere! Non saremmo i primi, e, certo, neanche gli ultimi. In qualunque modo ci sembra che, pure sbagliando, noi non resteremo troppo indietro fra le mummie, nè avremo corso tropp' oltre col pericolo di fiaccarci 'l collo. So ben io che i Positivisti fan presto ad innovar la filosofia radiandola addirittura da' libri e dandole il ben servito dalle nostre scuole grandi e mezzane, quasi fosse un trattato di teologia dommatica. Ma costoro avrebber fatto i conti senza l'oste. E l' oste in tal caso è lo stesso pensiero, anzi la mente stessa, dalla quale per nostra fortuna mai non riesciranno a sradicare il profondo e sempre più acuto bisogno del filosofare: senza dir già che, s' ei riescissero ne' loro intenti, scambio di sciogliere l' intricato nodo, altro non avrebber fatto che tagliarlo di netto; e che potessero giugnere a tagliarlo con sicurezza niuno il crederà, pensando come la spada ch' e' ci brandiscon sul viso non par che somigli quella del gran discepolo d' Aristotele!

Accennato il carattere generale ed il proposito del mio libro, toccherò della sua forma e del suo disegno. Mi si potrà chiedere: È egli cotesto vostro libro un lavoro di genere critico, storico, monografico, ovvero dommatico?

A parlar proprio non è nulla di tutto questo. Un lavoro d' indole dommatica, per solito, dee racchiuder l' esigenza d' un sistema nuovo, d' una dottrina originale, se pur non voglia esser vana ripetizione ed increscevole imitazione del passato. Ora un novello sistema filosofico oggi sarebbe impresa da muovere a riso, od a pietà. Sono ormai ventidue secoli, e noi, tardi nepoti, ci andiamo pur sempre aggirando, in sostanza, fra il Platonismo, e l' Aristotelismo. La qual cosa non recherà maraviglia a chi consideri bene la storia del pensiero filosofico, nella quale, volta e gira, non si può esser che con l' uno o con l' altro sistema, ovvero fra l' uno e l' altro, e però con tutt' e due, se pur non vogliamo smarrirci inevitabilmente e miseramente in una forma di scetticismo, o di nullismo. Ai dì nostri, dunque, un nuovo sistema filosofico parmi utopia, sogno e, stavo per dire, ciarlatanismo. L' ingegno filosofico oggi deve assumer valore di funzione critica rintegrativa, nella quale si faccia luogo alla concorde attività di due forze, la storia e 'l pensiero, che vuol dire il fatto e 'l da fare.

La monografia poi, o è d' indole semplicemente storica e obbiettiva, ovvero d' indole critica. Se storica obbiettiva, ella avrebbe a essere, dirò così, un fedel ritratto, una perfetta immagine della mente d'un

filosofo, o di tutta una scuola di filosofi. Or coteste immagini e ritratti, se da una parte tornano inutili e infruttuosi stantechè non facciano che ripeter sott'altra forma cose che potremmo leggere nella stessa lor fonte, dall'altra mi paion quasi impossibili, perchè è impossibile penetrar davvero nelle intime viscere del pensiero altrui, e farsi dentro alle occulte pieghe della mente d'un filosofo. Il notissimo detto di Kant si può e devesi applicare anche qui: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Che se poi la monografia è di genere critico, ella riesce assai pericolosa; perchè trattandosi d'interpretare, è pur facilissimo affibbiare agli altri quel che invece frulla nel capo nostro; nel qual vizio intoppano, com'è noto, gli Hegeliani, sì per la natura stessa del loro metodo, e sì per le secrete esigenze del loro sistema. Da ultimo, un lavoro di genere puramente istorico oggi non dovrebb'essere impresa molto ardua fra tanti libri storici che ci piovon da tutte le parti. Basterà sposare un sistema, una dottrina da farla servire qual criterio giudicativo; basterà un po' d'acume critico, un po' di tedesco per le citazioni obbligate a piè di pagina, e poi molta e molta dose di pazienza e di sgobbo per raccogliere e adunar notizie e teoriche da farle servire al criterio giudicativo che ci torna comodo.

Per me l'ideale d'un buon libro, l'ideale d'un libro serio, coscenzioso e positivo di genere filosofico, oggi dovrebb'essere, diciamo così, una sintesi di tutt'e quattro cotesti aspetti o condizioni le quali, guardate disgiuntamente e solitariamente, si palesan man-

chevoli tutte e difettose. Ha da essere perciò, nel medesimo tempo, monografico, istorico, critico, e anche dommatico sino a certo segno. Cotesto ideale (negozio non molto agevole, come sanno coloro che se ne intendono e che possiedono quel che dicesi gusto de'lavori filosofici), non può essere un ricamo sovra una stoffa altrui, e neanche un parto assoluto del nostro cervello; sibbene ha da essere il risultamento di due forze combinate, come dicevo poco fa; ciò è dire della mente di chi scrive, e di chi per avventura possa più spiccatamente rappresentare il corso tradizionale della scienza. A questo sol patto sarà dato pervenire al connubio fra la teorica e 'l fatto, tra la scienza e la storia della scienza, *portandole entrambe ad un fiato*, come direbbe il filosofo nel quale io amo attingere ispirazioni. Laonde chi volesse oggi filosofare con coscienza, dovrebbe saper costruire, come dicon gli Hegeliani (e qui dicon benissimo); ma dovrebbe *costruire* senza *tradire*, che è per l'appunto il gran guaio della critica hegeliana.

Questa grave difficoltà parmi d'averla superata, s'io molto non m'illudo. E mi pare d'averla superata, perchè il mio libro è come la sintesi e vorre' dir la fusione razionale e organica de' quattro aspetti quassù rammentati; e tal sarebbe la novità (quant'al disegno e alla forma del lavoro) alla quale vorrei pretendere, se avessi coscienza d'aver raggiunto lo scopo. Cotesto scopo, lo veggo da me, io non ho potuto raggiugnerlo, perchè ho dovuto costringere e rannicchiare il mio pensiero entro un dato numero di pagine, affogando in nota molte e molte cose alle

quali avre' voluto pur dare ben altro svolgimento e fisonomia. Però chiedo un po' di compatimento quant'al modo col quale ho incarnato il disegno, ma domando severità di giudizio quant' alle idee. Le quali, meditate da me per tempo non breve, sento di poter difendere contro chi vorrà farmi l' onore d' una critica non leggiera, non velenosa, non da scuola, nè da sacristia (alla quale non saprei rispondere, nè risponderò), ma d' una critica seria, onesta, profittevole. Il Gioberti scrisse che il critico onesto e coscienzioso deve durar la metà della fatica spesa dall' autore nel meditare e scrivere un' opera di scienza. Leibnitz andava molto più in là, e richiedeva da'lettori quasi 'l medesimo lavoro sostenuto dallo scrittore. Io non pretendo, nè davvero posso pretender l' una cosa, nè l'altra: ma certo potrò desiderare che, chi voglia giudicarmi con qualche serietà, debba leggere e (se oggi non fosse troppo) meditare un po' le cose ch' io dico. Il che ho voluto qui avvertire, perchè, se può dubitarsi che in politica esistano le così dette consorterie, certo è che tra' filosofi cominciano a far capolino certe fratellanze le quali giudicano d' un lavoro *a priori*, guardando solo al titolo e al nome dell' autore. Dio ci liberi dalle fratellanze filosofiche! Esse per me, a dirla schietta, sono altrettante Compagnie di Gesù negli ordini del pensiero e della libera speculazione metafisica.

Questo mio libro, e l' altro che terrà dietro su' principî della *Sociologia*, non è l' espressione di nessun partito, di nessuna setta, di nessuna scuola. Non è frutto di speculazioni e ricerche passionate, per-

chè io non mi sento schiavo di nessuna scuola, servo di nessun nome, nè milito sotto nessuna bandiera più o meno germanica, italica o francese che sia. *Rationem, quo ea me cumque ducet, sequar:* ecco tutto. Neanche sarebbe una di quelle novità sbalorditoie alle quali siamo avvezzi da dieci anni a questa parte. Esso anzi è la più modesta cosa del mondo: chè per quanto il titolo paia ardito, non sarà tale per chi ripensi, come la sostanza delle dottrine ch' io propugno non mi appartenga in modo assoluto. S' altri mi darà dell' ecclettico, risponderò d' esser tale precisamente, ma nel profondo significato che costumava dare il Leibnitz a questa usata e abusata parola. E se qualcuno poi trovasse, che questa o cotesta dottrina alla quale verrò accennando non sia propriamente dell' autore ch' io dico d' ormeggiare nel metodo e nell' indirizzo filosofico, tanto meglio per me. Risponderò come in un caso simile rispose egli medesimo a certi suoi avversari: « *Che se finalmente non volete* » *ricevere questa sentenza come di Zenone, mi dispiace* » *di darlavi come mia; ma pur la vi darò sola, e* » *non assistita da nomi grandi.* »

SUL RINNOVAMENTO

DELLA

FILOSOFIA POSITIVA IN ITALIA.

INTRODUZIONE.

POSITIVISMO — IDEALISMO ASSOLUTO E FILOSOFIA POSITIVA ITALIANA.

« Le cose fuori del loro stato naturale
non durano nè s'adagiano. » — Vico.

Non intendo scrivere la storia, e tanto meno far la critica minuta del Positivismo; indirizzo che, come ognun sa, non senza buone e diverse ragioni invade oggi e pervade la mente di molti filosofi, di scienziati, di storici e scrittori d'ogni maniera. Altra volta m'avvenne d'accennare alla parte debole di cotesto, diciamolo pure, sistema filosofico. E allora parvemi, fra l'altro, di provar questo: che il Positivismo, secondo il concetto che se ne sono formati segnatamente i Francesi, non pur mancava di storia, ma non può averne avuta di nessuna sorta.[1]

Oggi poi dovrò intrattenermi a ragionare su le diverse forme che il Positivismo ha preso e può prendere in avvenire, giacchè ormai comincia ad avere anch'egli una storia, per brevissima che sia, da raccontare; e quindi rilevare certa parentela ch'egli ha con l'Hegelianismo. Nel quale riscontro probabilmente meriterò anch'io, dall'alto giudicatorio su cui siedon gli Hegeliani, la solita commiserevole sentenza che, com'è pur

[1] Vedi *Critica del Positivismo*. Bologna, Tip. Monti, 1868.

troppo noto, suona così: *Pover' uomo, non ne capisce niente di niente; non ha dramma di potenza speculativa, nè briciolo di nerbo dialettico!* Mostrerò, da ultimo, se una vera forma di Positivismo, ch'io chiamerò *Filosofia Positiva italiana,* sia per avventura possibile; e in qual maniera si possa, mercè sua, pervenire a correggere l'uno e compiere l'altro de' due sistemi suddetti, accogliendo quelle parti veramente pregevoli che in essi certamente non mancano.

Comecchè il Positivismo non sia nè voglia essere un sistema, pure quant'all'origine psicologica, per così dirla, non mi sembra ch' e' s' abbia a distinguere gran fatto dagli altri sistemi filosofici. La ragione immediata del suo apparire parmi risegga nell' esigenza di contrapporsi ad una forma contraria di filosofare creduta affatto erronea; e questo filosofare in tal caso è il dommatismo metafisico. Com' è chiaro, cotesta in sostanza è l'origine stessa dello scetticismo, secondo che c' insegna tutta una storia di ventidue secoli, ne' quali affermazioni risolute sonosi contrapposte a risolute e persistenti negazioni. Il Positivista, infatti, reputa inconcludente ogni speculazione trascendentale. Positivismo quindi vuol dire esigenza della prova, esigenza, bisogno della dimostrazione; ma della prova di fatto, della dimostrazione sperimentale. Se non che, a guardarci bene, lo stesso Positivismo manifesta già senz'addarsene un bisogno filosofico, una tendenza speculativa, un'attività trascendente là dove, per dirne una, procaccia di raggiungere la così detta complessità crescente nel coordinamento de' fatti, e nel volere imprimere forma gerarchica all'insieme delle particolari discipline. Col che non intendo dire che il Positivismo sia già una metafisica; ma è per lo meno una *metafisica incosciente,* come un illustre scrittore francese, non senza cert' aria di meritato rimprovero, ha detto al Littré.

Per la qual cosa parmi, che il Positivista contraddica apertamente a sè stesso quando vien su gonfio e pettoruto a dichiarar guerra sino all'ultimo sangue contro a ogni maniera d'indagini metafisiche; tanto che la tendenza de' Positivisti a filosofare, tendenza del resto naturalissima e necessaria, diventerebbe atto, facoltà, vo' dire diventerebbe metafisica vera, quando potesse avverarsi una condizione. Mi spiego subito. Io non credo offendere anima viva osservando che fra' Positivisti francesi sia un bel po' difficile trovare un solo che abbia studiato con amore, per esempio, la *Ragion Pura* di Kant, segnatamente la *Critica del giudizio:* difficilissimo poi ritrovare uno solo, fra' Positivisti italiani militanti sotto le bandiere del Comte o meglio del Littré, che con pari amore e spassionatezza d'animo abbia letto, per esempio, il *Nuovo Saggio* del Rosmini. Prescindendo dalle mende svariate di che non va esente il Criticismo e nemmanco il metodo psicologico rosminiano, io non so persuadermi come, dopo aver letto e inteso a dovere le due scritture mentovate, si possa essere o dirsi Positivista, secondo il concetto volgare che di questa parola ci ha dato e ci dà oggi chi più ne parla.

Se non che nessuno immagini ch'io qui intenda far un fascio del Positivismo Francese, del Positivismo Inglese e, se vogliamo, anche del Positivismo Germanico; benchè quest'ultimo, assumendo sempre più forma di schietto e nuovo e ardito materialismo, mostri esser già un sistema bell'e buono, checchè se ne sia detto o voglia dirsene in contrario. Ma di questo, fra poco. Quant'all'altre due forme di Positivismo, niuno sarà che ignori le polemiche tanto gravi, pacate, esemplarmente serene fra Stuart Mill e Littré avvenute or fa un anno. E molti conosceranno le obbiezioni che quel robusto ingegno di Herbert Spencer ha saputo muover contro

certe dottrine del Comte. Chi abbia vaghezza poi di sapere qual sia il carattere e il resultato di queste due maniere di Positivismo, potrà innanzi tutto guardare alla forma, al fine, persino al titolo delle opere nelle quali tale dottrina è insegnata e propugnata. Così, mentre Stuart Mill ha fatto una logica, o, a dir meglio, un Sistema di Logica, che potrebbe riguardarsi addirittura come un contr'altare al sistema della logica hegeliana; il Comte, almeno nei primi volumi delle sue opere, ci ha lasciato (chiedo perdono a tutti gl' iddii della Senna) una specie di rassegna, ma di rassegna ragionata, giudiziosa e, dicasi pure, ingegnosa, delle particolari discipline, massime di quelle che a lui tornavan più familiari. Ho detto nei primi volumi, perchè nelle opere posteriori, com'è noto, desiderando compier l'edifizio, egli ammannì un sistema di politica, un sistema di religione e d'educazione, un sistema di morale positiva, e financo d'igiene: morale senza principio, se pur non vogliamo appellare così certa regòla di condotta ch'egli espresse con quella brutta parola d'*Altruismo:* religione senza Dio, se pur non vogliamo piegare il ginocchio e dar incenso a quella divinità chiamata il *Grand'Essere;* intorno alla quale, com'è noto, il fondatore del Positivismo francese finì per fantasticare alla maniera de' neoplatonici Alessandrini e del Ficino. Checchè ne sia, può dirsi ch'egli predicasse bene quant'a metodo, ma razzolasse male quant'a sistema, perchè affermava, anzi esagerava nella pratica ciò che sdegnava e risolutamente negava nella teoria e nell'ordine speculativo; intendo il concetto dell'unità o *Sistematismo nel sapere,* secondo il suo linguaggio.

Da questo primo riscontro, che diremo esteriore perchè riflette la forma generale delle opere e un po' anche il valore del metodo ne' due filosofi, si può

argomentare che il Mill guardi la scienza sotto l'aspetto subbiettivo, cioè come una serie di concetti, mostrando così d' aver piena fiducia in una logica che sia atta a risolvere un problema distinto sì da' problemi e sì dal soggetto in che versano le speciali discipline.[1] Esiste infatti, egli dice, una *conoscenza scientifica dell'uomo in quant' è un essere intellettuale, morale e sociale, e quindi una dottrina delle cognizioni della coscienza umana.*[2] Agli occhi del Comte, per contrario, non esiste logica tranne che intrinsecata con la natura stessa di ciascuna scienza. Se volete conoscere, per esempio, la logica della chimica (egli dice), studiate la chimica. Ecco la scienza sotto l' aspetto puramente ed empiricamente obbiettivo; in quanto che considera le cose in sè, e solamente come oggetti. Tal differenza, com' è evidente, non è lieve, massime quando tengasi conto de' risultati. Il risultato cui giugne il Positivismo inglese è questo : la metafisica esser possibile, ma solo come ricerca logica, come investigazione e analisi di concetti. Il che, s' è pregio nella logica del Mill per la fede ch' e' ripone nelle forze del pensiero, è anche il suo difetto massimo, stante che siffattamente ei chiudesi tutto nel formalismo logico, secondo che altrove mostrai.[3]

So che il Mill se ne vuol difendere, facendo vedere qual divario corra fra la logica formale e quella ch' e' dice *logica della verità.* Ma la pecca di nominalista in lui è chiara. Ed è chiara per chi abbia convenevolmente considerato quelle quattro teoriche, nelle quali il filosofo inglese vuol darsi addirittura per innovatore: intendo le dottrine della dimostrazione, della definizione, degli assiomi e della induzione. In tutto questo egli è per-

[1] Vedi Stuart Mill, *A. Comte et le Positivisme.* Paris, trad. pag. 60.
[2] Op. cit. pag. 57.
[3] Vedi la *Crit. del Positiv.* innanzi citata, VI, pag. 19.

fetto Baconiano, checchè ne dica egli stesso. Perocchè se la mente ne'suoi concetti, secondo questo filosofo, è superiore ai fatti; non però cessa d'essere un artifizio logico, un artifizio psicologico, un intreccio a cui nulla d'obbiettivo potrà mai rispondere. E di qua proviene poi un'altra conseguenza, ch'è questa. Se nella logica la posizione del Mill riesce evidentemente unilaterale e subbiettiva, è pur d'uopo ch'ella si manifesti impotente anche nella scienza storica, ch'è dire nell'organamento razionale de'fatti storici. Ora se il metodo positivo giunge a legittimar l'analisi de' concetti e la critica delle idee, non bisognerà dire che, come esigenza critica, ei contraddica a sè medesimo quando dichiara di non potere in alcun modo studiare idee e concetti nell'obbiettivo lor significato? E donde questa impotenza? Dalla natura stessa della mente, si può rispondere. Ma, s'egli è così, la possibilità della scienza si traduce in impossibilità vera. Che poi questo non sia e non possa essere, ne porge guarentigia sicura il processo istorico delle scienze tutte, e l'incessante progresso ond'elle ci dan prove luminose. La ricerca in senso obbiettivo, adunque, è possibile; dove che per il Mill è addirittura impossibile. Questa è la parte debole del Positivismo inglese.

L'errore opposto è il difetto del Positivismo francese. Se per il Mill psicologia e logica sono scienze che s'alimentano di sè medesime; per il positivista francese, al contrario, elle non sono che appendici della biologia, al modo stesso che la sociologia è come un allargamento della storia, ciò è dire una generalizzazione del fatto istorico, ma del fatto verificato mercè la deduzione delle leggi della natura umana. Qui, ripetiamo, la differenza è profonda. La scienza della civil società, secondo il Positivismo inglese, pone radice nella così detta *Etologia*. L'Etologia è la vera scienza dell'uomo, egli dice.

Essa è una generalizzazione non già *verificata, ma sì primitivamente suggerita dalla deduzione delle leggi della natura umana.*[1] Ora la funzione deduttiva, nel Positivismo inglese, non è operazione immediata, non è operazione secondaria alla induzione, com' è nel Positivismo francese, ma è funzione *a priori*, è funzione i cui risultati vonn' esser giustificati con l' osservazione, e con la scrupolosa ricerca delle leggi empiriche.

Brevemente, dunque: pregio singolare del Positivismo inglese è il metodo *deduttivo-concreto* (per usar la frase del Mill) applicato alle scienze morali in generale. Questo metodo è costituito di due processi che si svolgono, per così dire, di fronte; non già di due parti d'un medesimo processo, l'una delle quali sia conseguente all' altra, com' è per i Francesi positivisti. Per tal prerogativa massimamente parmi che il Positivismo del Mill mostri accostarsi all' indole della filosofia nostrana, e molto allontanarsi dal Baconianismo alla maniera che questo metodo s'intende da' più.[2] Carattere e pregio poi del Positivismo francese, parmi stia nel credere alla possibilità d'una filosofia come risultato di tutto quanto il sapere umano, e quindi nel porre come inevitabile sua condizione la necessità della storia. L' indagine storica, il *metodo di filiazione:* ecco il distintivo del Comtismo, ch' è anco il massimo suo pregio.[3]

Contro il Comtismo è facile muovere la medesima difficoltà, quantunque in senso contrario, mossa testè contro il Mill. Se infatti è possibile una ricerca e una critica storica; perchè non sarà possibile una ricerca logica, una critica dei concetti, come tali? Perchè dunque negare una logica e una psicologia supe-

[1] Vedi Stuart Mill, *Système de Logique.* Vol. II, pag. 491.
[2] Vedi Op. cit. Vol. cit., pag. 461.
[3] Vedi Comte, *Phil. Positive.* Vol. V, Lez. 48ª.

riore alla storia? Se non che delle due maniere di Positivismo, quella de' Francesi va più facilmente soggetta a contradizione; la qual cosa tiene alla doppia origine storica per cui si distingue cotesto sistema. Parecchi scrittori francesi infatti hanno avvertito, che ove il Comte parla di natura e di scienze fisiche, è decisamente sensista, materialista e nominalista; mentre che ove parla di filosofia politica e storica si mostra panteista, ma senza dar prova di quella speculazione ingegnosa, di quella mirabile unità razionale cui sanno poggiare, bene o male che sia, i Panteisti moderni.[1] Donde tal contraddizione? Dall' essere il Comte, per una parte, figlio del Sensismo francese; dall' altra poi figlio del Sansimonismo, che, com' è noto, è forma grossolana di panteismo. Per questa doppia tendenza i Positivisti di Francia non possono salvarsi dal cadere nelle conseguenze d' uno de' due sistemi: materialismo, o panteismo. So ch' e' fan presto a difendersi dall' una taccia come dall' altra. Ma la logica vale qualcosa più delle parole e delle calde proteste. E veramente checchè se ne possa dire, uno degli scrittori poco fa citati ha fatto toccar con mano al Littré, che inevitabile resultato del Positivismo è il materialismo.[2] E d' altra parte sappiamo, come tutti i Positivisti oggi, e propriamente i Comtisti, faccian causa comune con que' della sinistra hegeliana, co' quali hanno intimo legame, secondo che mostreremo.

Ho detto come per ragion d' origine al Positivismo francese torni più facile inciampar nelle contraddizioni. Ne porgo qualche esempio. Non si vuol sapere nulla di cause finali! Ma non è forse il medcsimo Lit-

[1] Vedi RENOUVIER, *Annuaire phil. 1867* e nell'altro del 1868. — VACHEROT, *Metaphisique potive.* Tom. III; Trattenim. 14. — JANET, *Crise phil.*
[2] Vedi JANET, Op. cit. pag. 116 e seg.

trè quegli che, mentre grida contro il principio della finalità, lo afferma là ove dice, per esempio, l'essenza stessa della materia organizzata esser la causa prima della finalità? Eccoci in pieno materialismo, e in pieno sistema; tutto che i Positivisti non vogliano esser detti nè materialisti, nè sistematici. Ancora, io domando: se per domma del metodo positivo nulla è da accettare che non sia guarentito immediatamente o mediatamente da'fatti; perchè, al di là de'fenomeni e dell'esperienza e delle leggi che se ne traggono, voler credere in un obbietto il quale, per inconoscibile che sia, è sempre un'affermazione della ragione? Domando: è egli atto di metodo positivo, di critica, di ricerca, il parlare di certo grande oceano *qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque, ni voiles, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable?* È egli atto di Positivismo e di ricerca che sdegni qualunque spiraglio di soprassensibile e di soprannaturale, parlarci così d'un Infinito, comecchè non se ne riconoscano tutti quelli attributi che il fanno tale? E se ponete la possibilità di conoscere cotesto vostro *inconoscibile* per il quale dite di non aver barca nè vele che bastino, ma la cui *chiara visione* è pur tanto *salutare* al pensiero; in che maniera non accorgervi come tutta la storia della filosofia non altro sia stata per tutt'i secoli scorsi fuorchè una serie di risposte, per così dire, a cotesta medesima domanda che neanche voi dite illegittima, nè strana? Sarann'elle erronee tali risposte: ne potrò convenire. Ma saran tutte errori da farne proprio tavola rasa?

Da siffatte considerazioni ci è dato trarre una conseguenza. Nel Positivismo oggi avverasi una legge; quella legge che accompagna sempre ogni novello indirizzo nella filosofia, ch'è dire l'opposizione nel seno stesso del sistema. Ecco una ragione di più per dichia-

rare, che dunque il Positivismo è un sistema come tutti gli altri! La cagione profonda, dice il Littré, che divide il Comte dal Mill, è il punto di vista psicologico e logico nel quale s'è messo il filosofo inglese, e la definizione reale, obbiettiva, non già formale nè psicologica, con che si presenta la scienza nel filosofo francese.[1] Ora se il Positivismo inglese è principalmente un formalismo logico, e il Positivismo francese è essenzialmente un empirismo storico; ne viene di conseguenza che, in virtù della stessa critica positiva, noi dobbiamo riconoscer legittima una terza forma di Positivismo, la quale sappia schivare i difetti proprii dell'una e dell'altra maniera esclusiva di Positivismo, e insieme serbarne tutti i pregi.

Tale appunto sembra a noi la filosofia positiva italiana inaugurata dal Vico nel campo delle scienze morali, e, prima di lui, fondata già dal nostro Galilei con ogni splendore di sapere nel regno delle scienze naturali e fisiche. Di quest'ultimo non parleremo. E non ne parleremo, sì perchè non possiamo entrare in fisica, e sì perchè ne abbiamo altra volta discorso.[2] Bisogna dunque far capo dal Vico, giusto perchè nel concetto della scienza che ci è dato trarre dal tutt'insieme delle sue dottrine, la ricerca storica e la ricerca psicologica e logica includono già la esigenza d'una conciliazione, d'una compenetrazione in un tutto, per così dire, organico e compatto. Nel Comtismo, come s'è detto, queste due ricerche scompaiono, e si riducono ad una sola. Nel Positivismo inglese elle sono distinte, anzi diciam pure separate da ogni altra, nè si sa come annodarle insieme.[3] La ricerca, dunque, che serbi carattere veramente scientifico e positivo non

---

[1] Vedi *Stuart Mill et la Phil. Positive.* Paris, 1867, pag. 11.
[2] Vedi *Della Filosofia Positiva di Galileo Galilei.* Bologna, 1868.
[3] Vedi *Système de Logique.* Tom. II, pag. 436.

può essere, nè assolutamente storica, nè assolutamente logica e subbiettiva. Concetto e Fenomeno, *Vero e Fatto,* (direbbe il Vico) s' hanno a convertire perchè sono due strumenti indirizzati ad unico fine, e come tali potranno generar la scienza. Vera filosofia positiva, dunque, vero metodo positivo sarà e dovrà essere, non quello che esclude, sì quello che include tanto la ricerca in senso storico e sperimentale proprio del Positivismo francese, quanto la ricerca logica, la critica de' concetti, secondo l' esigenza del Positivismo inglese. Ora solo nel filosofo italiano è la correzione, il compimento e il connubio legittimo de' due contrari indirizzi, come vedremo.

Ho detto che il Positivismo inglese per alcuni riguardi avrebbe più immediata relazione con la filosofia del Vico. Tal relazione sta nel modo col quale si considera la natura del metodo in generale. E chiedo permesso d' insistere ancora un momento sopra cotesto particolare. Stuart Mill pone un domma metodico che noi accettiamo di gran cuore. Nella scienza morale, nella scienza dell' uomo, egli crede necessario un metodo costituito d'un *doppio processo; in quanto che la verificazione* a posteriori *deve procedere* PARI PASSU *con la deduzione* a priori.[1] Perciò osserva: « *il fondamento della nostra confidenza in una scienza deduttiva concreta non è il ragionamento* a priori *stesso, ma l' accordo de' suoi resultati con quelli dell' osservazione* a posteriori.[2] »

Queste per noi son parole veramente d'oro. È pensiero fecondo pieno di verità che troviamo applicato e legittimato nelle indagini, in tutte le indagini fatte dal nostro Vico. Dov' è proprio il difetto del filosofo inglese? Anche lui come il Comte, benchè sott' altro rispetto, predica bene, ma razzola male. Il grave difetto dell' illustre

[1] Vedi *Syst. de Log.* Vol. II, pag. 462.
[2] *Ibid.* Pag. 490.

Stuart Mill sta nel non avere un concetto compiuto della storia. Il suo Positivismo anzi manca affatto del senso della storicità. Quel suo *a posteriori*, o non è processo, o al più è un processo tutto formale, e tutto subbiettivo. Come dunque può salvarsi dal formalismo? Bisognerà quindi confessare, come il Positivista inglese non possa riescire ad applicare storicamente la sua verissima e bellissima sentenza metodica poco fa rammentata.

Ma se per questo rispetto ci allontaniamo dal Mill, per questo medesimo ci accostiamo al Comte. Perocchè quantunque il pensiero in questo filosofo non faccia che raccogliere, adunare, disporre e indurre; non pertanto in lui troviamo il concetto della storicità benchè in maniera affatto empirica. Nel Positivismo francese sono confuse in un tutto logica, psicologia, sociologia, storia, biologia e simili. Mi spiego. Il Comte è o si dice inventore d'una teoria storica applicata allo svolgimento della scienza e della società. La parte nuova, l'originalità di tale dottrina (se si vuole) starebbe in questo; che fra la legge storica e il fine o risultato della scienza, c'è compenetrazione, equazione. E veramente, in che consiste la scienza secondo questo filosofo? Consiste nel resultato complessivo totale delle diverse discipline. E qual'è lo stato ultimo, il terzo periodo dello svolgimento storico? È lo *stato positivo;* che vuol dire, l'esclusione assoluta del teologismo, del dommatismo e della metafisica in generale.[1] In tutto questo c'è un pregio; ma c'è pure un grave difetto. Non trattasi d'un vizio di formalismo logico, come nel Mill; trattasi proprio d'un difetto, d'una manchevolezza la quale consiste non soltanto nel formular quella legge storica, ma anche nel modo ond'ella viene applicata,

[1] Vedi Comte, *Principes de Phil. Positive.* Paris, 1868, Première Leçon, e gli scritti del Littré sopra citati.

vo' dire nell'uso che se ne fa. Se il terzo periodo del sapere è uno stato assolutamente *positivo;* la filosofia non altro sarà fuorchè il puro effetto della scienza oggettivamente considerata, e così tra scienza e filosofia non avremmo ombra di differenza. E in tal caso quale sarà la conclusione? Questa a punto: essere impossibile una metafisica. Nè solo impossibile come scienza assoluta, come scienza *a priori*, sì pure come scienza fondata su la psicologia, ma avente un fine diverso e superiore a quello delle altre discipline: ed eccoci nel nullismo! Inoltre ci è da osservar questo. I Positivisti francesi dicon che tutte quante le scienze passano per tre fasi: teologica, metafisica, positiva. A tal proposito Stuart Mill ha chiesto: quando mai la matematica, per esempio, s'è trovata nello stato teologico? Quando mai s'è creduto che se le due parallele non s'incontrano, non possano incontrarsi salvo che per volontà di Dio? [1]

Cotesta legge storica, dunque, se dall'una parte è essenzialmente empirica, dall'altra è male applicata. Nè poi col dichiarar cotanto impotente la ragione, com'essi fanno, potran salvarsi dal contraddire ad un principio, ch'io credo verissimo, e che non appartiene esclusivamente alla loro scuola. Chi consideri 'l principio ond'è guidata la classazione e la disposizione delle scienze secondo i Positivisti, può agevolmente accorgersi come in essa il processo sia questo: un andare dal di fuori, per così esprimermi, al di dentro; dall'astratto indeterminato, dal vago generale, all'universale concreto, determinato, *speciale;* in somma, un andare dal semplice al complesso. Tale è il processo nel corso, sia logico, sia storico, delle sei scienze, a contar dalla semplicissima scienza de' nu-

[1] Vedi Stuart Mill, *A. Comte et le Positivisme.* Paris, 1868, pag. 51.

meri, che di nessun' altra abbisogna, fino alla Sociologia ch' è tanto complessa da supporre la Biologia, la Chimica, nonchè la Fisica con le sue altre cinque suddivisioni, l'Astronomia, e la Matematica con le sue tre sottospecie, e via discorrendo.[1] Or io domando: se ciascuna scienza, se tutte le scienze procedono secondo la suddetta legge, perchè mai giunti al pensiero debb'ella cessare? Perchè, dico, non protrarre la ricerca e quindi imprimerle forma davvero filosofica? La filosofia, essi dicono, è scienza ultima. Ma appunto perchè ultima, io rispondo, ella potrà esercitare funzioni di prima!

Ripeto, adunque, se al Positivismo inglese fa difetto il senso della storicità, cioè la viva realtà storica in quanto processo; al Positivismo francese manca il senso della psicologia come scienza immediata, come immediata condizione della storia. Vero metodo, e quindi vera filosofia positiva, sta nel porre e nel sapere organare in una sola funzione tanto il processo storico, quanto il processo psicologico. Questa è la posizione originale del metodo filosofico davvero positivo. E questa è la posizione del Vico, della *Scienza Nuova,* e però della buona filosofia italiana.

Nessun Positivista che sappia e voglia rispettar la logica vorrà dubitare, come certe pretensioni delle loro dottrine contraddicano apertamente all'esigenza stessa del Positivismo. È egli un processo positivo, o non più tosto essenzialmente negativo l'escludere, per esempio, o l'arrestare in qual si voglia modo la ricerca? Tornando dunque al pronunziato fondamentale del Positivismo francese, io dico che se ci è una legge nella storia come nel pensiero, cotesta legge non è, non può esser propriamente quella dataci dai Positivisti francesi. Il pe-

[1] Vedi A. Comte, *Système de Politique Positive.* Tom. II, e nella *Phil. Positive.* Première Leçon.

riodo o *stato positivo* non deve risultare negativo, come in sostanza accade nel Positivismo. Vuol essere anzi realmente positivo, cioè razionale, filosofico, non teologico, nè metafisico. Ed è la filosofia positiva italiana che sola può correggere il concetto storico del Comtismo; perchè scoprendo ne'fatti la vera legge storica, o sociologica che voglia dirsi, e liberandolo dall'empirismo, la storia non sarà, com'è pur troppo pel Comte, un duro letto di Procuste secondo che ci dicon gli stessi francesi.

E veramente, quant'alle applicazioni storiche, in generale, a me pare che la Filosofia positiva italiana superi di gran lunga il Positivismo. I Francesi aspettan tutto dalla storia. Essi riguardano l'uomo principalmente come essere morale e sociale: nel che, com'è noto, rasentano il socialismo, e in questo ci confermerebbero tanto gli studii del Comte, quanto, e più ancora, l'influsso del Sansimonismo sopra di lui, dal quale invano il Littré s'è sforzato difendere il maestro.[1] Il fatto sociale, secondo una vecchia idea tutta francese, presentasi a questi filosofi come un organismo compatto e simmetrico; in una parola, com'una gerarchia. Di qui la necessità d'un potere morale: di qui una religione, una morale, un'educazione pubblica, e simili. Il Positivista inglese poi, conformandosi anch'egli al vecchio genio e all'indole del suo popolo, romperebbe nell'estremo opposto, se volesse esser conseguente a sè stesso, e se il gran buon senso di Stuart Mill non trionfasse talora delle sistematiche dottrine. Considerar la scienza come produzione soggettiva e logica; porre ad oggetto di essa innanzi tutto l'uomo, non come essere sociale, storico, essenzialmente relativo, bensì come uomo, come individuo, come soggetto: tutto ciò fa pre-

[1] Vedi Littré, *A. Comte et la Phil. Positive.* Pag. 118 e seg.

cipitare logicamente nell' *Individualismo;* in una specie di disgregamento sociale, ch' è appunto la negazione del Socialismo.[1] Nel Positivismo francese la società è dinamismo esagerato; nell' inglese, per contrario, è esagerato meccanismo. Or anche qui la Filosofia positiva italiana, per esser davvero positiva, è chiamata a porre in armonia l' Individualismo e 'l Socialismo, mercè un nuovo concetto antropologico; voglio dire mediante il concetto della Psicologia storica, i cui principii troviamo solamente nella *Scienza Nuova.*

Da questi brevi riscontri emerge sempre più chiara una conseguenza. Dove nel Positivismo inglese non è possibile una filosofia o scienza della storia; nel Positivismo francese cotesta scienza è possibile, ma unicamente nel senso empirico. Quante filosofie storiche in Francia dal Bossuet al Comte! Ma se in Inghilterra abbiamo discorsi storici e monografie storiche e ricerche e critiche e racconti storici che si potrebbero paragonare, come s'è fatto, a que' di Machiavelli e di Tacito; filosofie e scienze della storia, sono titoli ignoti ne' lor libri. Tommaso Buckle, che pur volle provarcisi ne' cinque capitoli della introduzione alla sua storia dell' incivilimento in Inghilterra, ad altro non riuscì che alla negazione della filosofia della storia, checchè ne dicano i Positivisti inglesi.

Abbiamo notato come nelle due forme di Positivismo ci sia differenza, e quindi esclusività anco nel concetto della Sociologia. Se infatti nel Positivismo francese la psicologia è essenzialmente storica, e quasi una pagina aggiunta alla Sociologia; movendo da un tutto empirico, cioè dal *fatto* della comunanza sociale, giugne all' uomo,

[1] Nella stirpe Sassone prevale il sentimento della individualità. L'attività inglese in rapporto all' universale si appoggia sempre sopra sè medesima, come ha osservato Hegel: *An sich selber festhaltenden Individualität.*

e trova l'uomo ad essa congiunto per intimo legame. Sociologia, dunque, è psicologia; perchè uomo val società innanzi tutto. Nella Sociologia v'è lo stato o il momento *statico*, e v'è lo stato o il momento *dinamico*. Il momento *statico* non è altro che biologia; per cui gli uomini son fra loro quello che le formiche e i castori, e quindi la biologia, s' altro non vi fosse, servirebbe a spiegare la società. Ma la società è altresì storia. Dalla storia sorge immediatamente, essenzialmente, la psicologia. Se dunque la Sociologia, come *stato statico*, rampolla dalla Biologia; come *stato dinamico* emerge dalla Storia, e però dalla Psicologia.[1] Al contrario nel Positivismo inglese la psicologia è indipendente, troppo indipendente forse dalla storia; però ne seguita che la Sociologia altro non possa essere fuorchè una semplice applicazione meccanica, e quasi una sovrapposizione di essa.[2] Di qua gli errori sociologici delle due contrarie posizioni. Nell'una abbiamo logicamente un potere pubblico che non conosce limiti; e quindi una gerarchia sociale. Nell' altra abbiamo la teorica dell' Individualismo sociale, ma temperata, ripeto, dall'ingegno temperatissimo del Mill. Or qui l' accordo, vo' dire il positivo, in che deve consistere? Deve consistere, al solito, nel negare il concetto della sociologia tanto come semplice applicazione della nuda psicologia, quanto come appendice del semplice fatto storico. E siffattamente nell' ordine delle dottrine storiche e sociali potremo liberare la scienza tanto dall' arbitrio individuale e tutto relativo, quanto dalla necessità empirica e tutta fisiologica della storia com'è intesa dal Socialismo in generale.

Rispetto poi al problema del sapere filosofico, abbiamo notato che nel Positivismo inglese la filosofia torna

[1] Vedi COMTE, *Politique Positive*, II. LITTRÉ nella risposta al Mill.
[2] STUART MILL, *A. Comte et la Phil. Positive*, pag. 97.

possibile sol quando la logica siasi potuta elevare a sistema; parola che per il Mill suona ordine di concetti: mentre nel Positivismo francese ell'è reputata possibile unicamente laddove tale ordinamento possa immediatamente rampollare dalla scienza stessa. Di qua proviene che la condizione di ciascuna e di tutte le discipline, per i positivisti inglesi, sia la logica; stante che tutte le discipline sono sommesse all'autorità della logica: *Tirar conseguenze è il grand'affare della vita.*[1] Pel filosofo francese, in vece, le scienze procedono indipendenti così, che non son esse che abbian bisogno della logica, ma è anzi la logica che abbisogna delle scienze. In altre parole: il soggetto abbisogna dell'oggetto, e le idee abbisognano dei fatti e dell'esperienza, di cui non sono altro che la riproduzione fedele.[2] Che cosa dunque è da concludere? È da concludere questo: che dove il criterio del vero nella prima posizione è bensì nel soggetto ma a maniera d'aggiunta, cioè come dote formale, estrinseca, acquisita (logica); nella seconda posizione, al contrario, tale criterio risiede nelle stesse scienze, in quanto elle vannosi organando sotto l'imperio d'una legge storica, e consiste nel modo onde i fatti fisici, chimici, fisiologici, sociologici si succedono e aggruppan fra loro con iscambievoli relazioni.[3]

Posto così il criterio del conoscere filosofico, accade questo. Nel Positivismo inglese la funzione conoscitiva che inaugura la scienza, è l'induzione: la quale appresso rimane quasi fosse un mezzo, un istrumento in quanto viene associata alla deduzione, ch'è facoltà nuova, ma sempre di natura formale. Nel Positivismo francese, per contrario, la funzione conoscitiva è sempre una;

---

[1] Stuart Mill, *Système de Logique.* Tom. I, pag. 9, § 5.

[2] Littré, Risp. al Mill, pag. 10.

[3] Comte, *Philos. Positive.* Deuxième Leçon.

sempre la stessa nella sua essenza. Comincia induzione e finisce induzione. E se pur veste forma deduttiva, ella v' inganna; stantechè la sostanza è, e dovrà esser sempre di natura induttiva. È, in somma, una deduzione essenzialmente induttiva, se così posso esprimermi.[1] Talchè il Comte, non essendosi in questo mostrato sempre conseguente a sè stesso, è stato corretto dal Littré, come quegli ch' è venuto imprimendo valore strettamente positivo al metodo che il maestro appellò *subbiettivo*.[2]

Or anche qui è necessaria una terza posizione critica. Il positivo non istà nel negare la logica in grazia delle scienze, o nel ridur l'una a meschino anello delle altre. Saremmo, al solito, nell' esclusivo, e nel negativo. Sta bensì nel mostrare come nè la prima nè le seconde, di per sè medesime e separatamente, possano esser filosofia. Il monismo, sentenza che avremo a ripetere a sazietà, non dà che monismo. Al solo dualismo è conceduto uscir dall' identico vuoto, dal monotono, e porgere scienza verace e positiva.

Da ultimo, altra differenza vitale tra il Positivismo francese e il Positivismo inglese abbiamo detto essere il modo ond' è considerato il *punto di vista positivo*. Pel Positivista francese lo *stato metafisico* nega lo *stato teologico*; e l' uno e l' altro sono addirittura e necessariamente negati dallo *stato positivo*. Al sorgere dell' uno,

---

[1] Vedi LITTRÉ, *A. Comte et la Phil. Posit.*, pag. 532.

[2] Nel Comte si manifesta chiara la tendenza alla Filosofia. Lo dimostra, per citare un esempio, il bisogno ch' e' sentiva di congiungere al metodo obbiettivo il motodo subbiettivo: *Notre constitution logique ne saurait être complète et durable que d' après une intime combinaison des deux méthodes.* (*Politique Positive*, pag. 445.) Per il Littré cotesto domma del suo maestro è peccato assai grave. (Vedi *A. Comte et la Phil. Positive*, pag. 532. e seg.) Per noi sarebbe stato pregio singolarissimo, se il Comte fosse giunto a combinare in modo razionale i due metodi. Comunque sia, bisogna tener conto di questa tendenza metafisica ch'egli manifesta nel porre la necessità d'un doppio metodo in Sociologia. — Vedi Op. Vol. IV, Lez. 48ª.

in somma, *deve* sparir l'altro. Questo è il concetto originale del Comtismo. Ora tal concetto è risolutamente repudiato dal Mill. « *Il modo positivo di pensare*, egli afferma, *non è necessariamente una negazione del sopranaturale..... Se l'universo ha avuto un cominciamento, il suo cominciamento per le condizioni stesse del fatto è stato sopranaturale.*[1] » Qui non v' è compromessi, nè concessioni che bastino. L' opposizione è troppo aperta perchè non risalti agli occhi di tutti. Il Comte nel suo terzo periodo non fa che *negare* la filosofia; e il Mill risponde molto a proposito quando dice che il *modo positivo di pensare* non istà nel negare, bensì nell'affermare. Ma, come affermare? Ecco un altro difetto del Mill. Egli afferma, è vero, il soprannaturale; ma evidentemente l' afferma in maniera tutta empirica. Non potremmo dunque ritorcere contro di lui le sue stesse parole dicendo, che *il modo positivo di pensare non istà nell' affermare empiricamente*, cotesto sopranaturale, nell'affermarlo, cioè, col buon senso inglese, ma sì nell' affermarlo, s' è possibile, in guisa razionale e cosciente? Vedremo entro quai limiti sia questa appunto la posizione del Vico.

Or che abbiamo notato analogie e differenze fra le due forme di Positivismo che oggi si coltivano, e argomentatane, in forza del medesimo principio *positivo*, la necessità d' una terza forma di filosofia veramente positiva; giova far poche osservazioni rispetto a certi positivisti i quali fan le viste di non voler essere propriamente, nè inglesi, nè francesi. E veramente a tutta prima non parrebbero tali, perchè non ardiscon dubitare della possibilità d' un sapere metafisico; ma a guardarli bene in viso, riescono anch'essi ad un misto dell' una cosa e dell' altra, che vuol dire son sempre

[1] Stuart Mill, *A. Comte et le Positivisme*, pag. 15.

positivisti. Di questi in Italia ne abbiamo a josa. E ne abbiamo a josa tanto più, quanto che aman chiamarsi ora critici, ora scettici prudenti, ora storici-filosofi e che so io; ma non soffrono per nulla d'esser detti metafisici, filosofi, e nemmanco veri e propri positivisti. Costoro dunque vonn' esser battezzati col titolo che si meritano: del qual titolo non si potranno menomamente lamentare e tenercene broncio, perchè li designa per quel che sono, e per quel che valgono. Appelliamoli dunque *filosofi dell' avvenire.* Essi hanno fede nell'attività profonda, incessante dello spirito, della storia; hanno fede nel presente progredire delle scienze: però hanno fede in una filosofia; ma in una filosofia ch'è di là da venire, perchè di cotesto lor filosofare positivo altro non ci han saputo dire fin qui ne' loro opuscoli e ne' loro articoli da giornale, se non ch' egli verrà, e verrà di sicuro!

Cotesto non è linguaggio serio. Non è linguaggio d'uomini che dicono d'aver fede nelle forze di ragione. La filosofia è scienza, ma è altresì una religione, per chi voglia intenderla sul serio. Com'è naturale, dunque, alla contraddizione essi aggiungono, senz'accorgersi, l'equivoco. Perocchè cotesta attività dello spirito, cotesto vantato concorso di forze e divisione del lavoro, non ha egli pure i suoi confini? Le scienze speciali (si dice) *non possono uscire dalla loro sfera speciale per elevarsi alla ricerca delle relazioni generali, senz' annullarsi.* Ora, io domando: se nessuna scienza in particolare può avere cotesta pretensione; potrann' averla tutte insieme? Ecco il problema che i neopositivisti, checchè ne dicano, non hanno peranco risoluto. D' altra parte i filosofi (essi soggiungono) col continuo divagare nel mondo delle ipotesi e dell' *a priori,* non son capaci neanch' essi a darci buona e positiva filosofia. Dunque, io concludo (e badino alla conclusione cotesti filosofi dell' avvenire)

che nè per opera delle scienze, nè per opera dei metafisici potrà nascere mai il vero filosofare. Non può nascere dalle prime, come farfalla dal suo bozzolo, perchè, ripeto, ciascuna scienza, secondo che ci dicono i neopositivisti, *annullerebbe* sè stessa nel momento stesso che presumesse trapassare i propri confini. Tanto meno poi nascerà per opera de' filosofi metafisici, essendo ormai un fatto innegabile la loro impotenza, attraverso ventidue e più secoli di speculazione, come ci ricantano da un pezzo essi stessi gli *Avveniristi* in filosofia!

La conseguenza, al solito, è a bastanza chiara: la filosofia essere d'ogni parte impossibile! Oh perchè dunque baloccarci con le vantate forze di ragione, con questa gonfiata attività del pensiero e della storia? Non è dunque vero che contraddicendovi miseramente non potrete dirvi nemmanco filosofi dell'avvenire, ma scettici d'un presente che sdegnate e d'un futuro che ignorate? Per esser davvero positivi, è d'uopo cominciare a render attuale quel che si crede possibile. Cominciatela a fare, dunque, cotesta benedetta filosofia s'egli è vero che avete fiducia nella sua possibilità! Un possibile che non si raggiunga mai, domando, non è per ciò stesso un impossibile addirittura?

Ma noi (soggiungono) non amiamo trastullarci con le ipotesi su' principii e su' fini delle cose! E qui i filosofi dell'avvenire mi rendono immagine di chi, pur volendo ad ogni costo imparare il nuoto, a nessun patto vuol piegarsi ad entrare nell'acqua per paura d'andare a fondo! Ora a me pare che l'operosità veramente critica e positiva, non istia già nel guardar con le mani in mano chi è nell'acqua e si sforza al nuoto, ma nel buttarsi giù e lottare con l'acqua, e con sè medesimo. In altre parole, non istà nel lasciar fare alle scienze e alla storia, ma nel fare noi stessi qualche cosa; nel

far pronto, energico, fiducioso, in bella compagnia con la storia, e con le scienze.

Se non che, rammentando una vecchia sentenza, ci ripetono: la filosofia non *può elevarsi alle relazioni generali senza il fondamento de' particolari, e però si richiedono a vicenda.* Precisamente questo! io rispondo. È appunto cotesto *richiedersi a vicenda* che costituisce la condanna de' filosofi dell' avvenire. Se le scienze, come s' è detto, non possono esser filosofia senz' *annullare* sè stesse; la filosofia non può a sua volta assumer carattere positivo, senza l' aiuto efficace delle scienze. Dunque? dunque non è per nulla vero (badisi alla conclusione) che la filosofia abbia a *nascere*, che abbia a germogliare propriamente dalle scienze. È vero bensì che queste varranno ad eccitarla, a determinarla, a sempre più fecondarla, anche a correggerla, ma non costituirla. Persuadiamoci: per nessun miracolo al mondo, e in verun ordine di cose, il numero è valso mai e mai non varrà, come numero, a darci l' unità. Fu e sarà sempre pazzia il pretendere che dal meno s' abbia a cavare il più. Mi spiego brevemente.

In tal questione abbiamo, per così dire, due poli; scienze di là, e filosofia di qua: quelle inefficaci, e questa impotente. Donde ha da partire lo scoppio della scintilla? I Positivisti dicono, dal primo polo: i Metafisici, e *a prioristi* assoluti, dal secondo. La filosofia positiva risponde: nè dall' uno, nè dall' altro. La scintilla scoppierà dall' incontro, cioè dal contrapporsi di essi. S' egli è così, la conseguenza chiara, evidente che ne scende, è questa: La filosofia non è una specie di appendice o di giunta alle scienze, come pretendono i Francesi. Non è un formalismo logico vuoto, come si pensano i nepoti di Francesco Bacone. E nemmanco una costruzione tutta *a priori*, *assoluta* e indipendente

dalle scienze, come pretendono gli Hegeliani. I nepoti del Galilei e del Vico, per contrario, credono che l'ingegno filosofico valga qualcosa anco per sè stesso. Credono ch' ei sappia in qualche maniera alimentarsi e vivere anche da sè, e in sè medesimo. Se da una parte l' *a priorismo* assoluto è vuotaggine (e qui siamo co' positivisti); credere, dall' altra, che la filosofia abbia a risultar tutta quant' è dalle scienze alla maniera d' una formula chimica dalle sole analisi ed esperimenti chimici, più che vuotaggine cotesta per me è ignoranza. Così la scienza, ripeto, sarebbe non più che un aggregato meccanico, un aggregato inorganico e senza significato razionale. Porre fondamento, adunque, non vuol dir *nascere* o *risultare:* non vuol dire che l' una cosa sia cagione e tutta la cagione dell' altra, la quale poi ne sarebbe l' effetto. Vuol dire bensì che la prima è tanto necessaria alla seconda, quanto la condizione al condizionato. È la carrozza, sono i cavalli che mi portano in giro. Ma se i cavalli mi portano, son io che vado, son io che cammino, son io che corro, son io che governo la quadriga. La ragione, la sola ragione è l'auriga di quel cocchio di cui parla Platone nel suo Fedro.

I Positivisti, inoltre, stimano che tra scienza e filosofia corra quella medesima parentela ch' è tra 'l tutto e le sue parti. Questo dico e credo anch' io, senz' essere positivista francese, inglese o americano. Ma cotesto tutto, domando, è egli superiore, o inferiore, è anteriore ovvero resultante? Anteriore, dicono i Dommatici. Resultante, affermano i Positivisti. Nè l' uno, nè l' altro, rispond' io. Se resultante, mostrateci come saprete schivare il pericolo di darci un' enciclopedia, un ordinamento, anche ingegnoso com' è la distribuzione delle scienze fatta dal Comte, ma ch' è sempre ordinamento empirico; stantechè il tutto non è vero tutto, ma è tutto in quanto è

parti, e però queste parti non sono elementi organici di quello. Brevemente: la vostra gerarchia sarà sempre un accozzo, non già un organismo attuale e nemmeno possibile: per la semplice ragione che nella parti, o, per così dire, nelle cellule ond' ei deve resultare, non c' è vita, non metodo d' alcuna sorta.

Finalmente i filosofi dell' avvenire consentono che la filosofia, più che una raccolta e un dizionario, abbia da essere una critica, cioè una continuazione del lavoro delle scienze, elevatesi ad una sintesi, ad un concetto superiore. Ma, ecco la difficoltà: come, senza un criterio, elevare a critica l' attività filosofica? Non è ella cotesta un' altra condanna del Positivismo? Questo criterio nol potrete ricavare dalle scienze, sia che le consideriate numericamente, sia che complessivamente. Esse nol contengono numericamente, chè altrimenti sarebbero già filosofia. Nol conterranno neanco nel loro insieme, perchè basterebbe, se così fosse, accozzarle, basterebbe accostarle insieme, acciò potessero comporre un organismo; nel modo istesso che l' organismo della civil società, secondo la grossolana dottrina dei giusnaturalisti francesi del secolo passato, generavasi dall' accozzo delle volontà, non si sa perchè nè come, ond' essi caddero nel meccanismo sociale del Rousseau. Senza un criterio non v' è critica: è precetto elementare di logica, per non dire già di buon senso. Così pure la filosofia non può esser considerata come *continuazione del lavoro delle scienze*, senza cadere nel difetto di ripetizione inutile, infruttuosa. Il concetto superiore a cui sperate levarvi, non è sintesi vera, bensì ripetizione d' analisi sotto mentite sembianze di sintesi. Il concetto superiore, in sostanza, è sempre inferiore, posteriore e quindi resultante. Dunque la facoltà critica de' *filosofi dell' avvenire* non è veramente critica, perchè non è veramente originaria, ma derivata.

Qui pervenuti, qualcuno ci chiederà: Qual relazione corre tra Positivismo ed Hegelianismo? C'è egli una relazione?

Che una relazione vi sia ce lo dicono gli stessi odierni hegeliani. E se nol dicessero, basterebbe pensare a che mai siasi ridotta la loro estrema sinistra per andarne convinti. So che a' Positivisti non piace chiamar Positivismo quel nuovo Materialismo di Germania uscito da' fianchi dell' Idealismo assoluto. Tal confusione ad essi non piace, perchè mentre il primo è di per sè stesso una fiera protesta contr' ogni sorta sistemi, il secondo (come di sopra toccammo) è un sistema bell' e buono. Ma non son io che faccio coteste confusioni: è la logica stessa. Dato che tra Fouerback e Littré, per esempio, sia differenza di metodo e di principii (e il divario certamente è infinito), io chieggo: dov'è poi la differenza ne' resultati? Io veggo negazione dall' una parte, e negazione dall' altra: ecco tutto. Il nuovo materialismo, dunque, cotesto virgulto nato e cresciuto nel giardino dell' Idealismo assoluto, è l' anello che pone una relazione fra il positivismo e l' hegelianismo. Tra' quali perciò, se profonda è la differenza nel metodo, evidente e grande è la concordia ne' resultati e nelle conseguenze ultime. Così che non ci reca nessuna maraviglia il vedere oggi alcuni hegeliani scaldarsi tanto per mostrare a fil di logica come i positivisti debbano ormai consacrarsi hegeliani, perocchè l' hegelianismo altro non faccia che compiere il positivismo: e positivisti, di rimando, arrapinarsi fuor di maniera per convincere gli hegeliani, che, a voler rispettare la logica, non già il positivista in hegeliano, ma sì l' hegeliano abbiasi a trasformare in positivista.[1]

[1] Il Prof. Vera, l'*Apostolus Gentium* dell' hegelianismo, come lo appella un suo scolare, chiama il positivismo una *contrafazione* dell' hege-

A me qui non importa punto vedere quale delle due onorate e onorande schiere abbia ragione. Solo mi giova far notare come gli hegeliani ragionino e sappiano ragionare, quando segnatamente siano usciti dal nascoso mondo del pensiero puro, dove per me (e vo' credere anco per loro stessi) concentrasi tutto il buio della dialettica. Importa altresì notare ch' essi sanno intendere la storia, almeno in gran parte; che nella storia hanno gran fede, appunto perchè non l' hanno perduta in sè medesimi; e, finalmente, che non solo mostrano, ma dimostrano la legge del progresso.

Di queste cose i positivisti, nè sanno, nè vogliono far nulla. E in ciò l' intervallo che li separa dagli hegeliani è davvero infinito. Ma quant'a resultati e a conseguenze, ripeto, ei s' assomigliano come due gocciole d' acqua. Per qual ragione? C' è una ragione? Ci deb-b' essere. Gli uni distruggono col negare, col non fare; gli altri distruggono con l' affermare sciorinando quella compatta e fittissima rete dialettica nella quale si risica di restare impaniati, se ali robuste non ci soccorrano. Non credo, infatti, che sia per mera accidentalità storica se quasi in un medesimo tempo, con la differenza di pochi lustri, abbiano cominciato a regnare questi due sistemi, o metodi, o indirizzi di filosofare che si voglian dire. I positivisti anzi ci assicurano come una delle cagioni del sorgere del positivismo fosse appunto la stanchezza, la noia dello spirito moderno verso le annebbiate speculazioni germaniche: nella quale sentenza ci confermerebbero quegli hegeliani divenuti oggi

lianismo. (Vedi *Phil. de l'Ésprit. Introd.* pag. LXIX.) Ai Comtisti certo non piacerà questa parola del Vera, perchè si rammentano della sentenza del loro maestro: L'hegelianismo è un *fétichisme généralisé et systematisé, enveloppé d'un appareil doctoral propre à donner le change au vulgaire.* — Vedi COMTE, *Cours de Phil. Posit.* Vol. V, Lez. 52ª, pag. 42.

schietti positivisti. Ma, lasciando delle relazioni storiche, non è difficile ritrovare un' attinenza ideale fra i due sistemi. Altra volta vennemi detto, adoperando una figura, la quale non dispiacque, che l'Hegeliano, a ben guardarlo, non è altro che un Positivista in guanti gialli: nel modo istesso che il Positivista è un Hegeliano vestito da contadino. E veramente, se il positivismo giugnesse ad aver coscienza di sè e diventare filosofia, pensiero metafisico, speculazione; e' non potrebbe non riescire ad altro che all' hegelianismo. So che questo discorso non andrà a' versi di certi positivisti cui troppo ripugna sentire affermare (come infatti affermava poco fa un Hegeliano) che il positivista, pur non volendo, prima o poi ha da cascare nell' idealismo assoluto, e molti vi sono di già cascati.

Nè è da meravigliarsene; perchè, ripeto, se il positivista si risolverà a farla da filosofo, recando in atto quella filosofia che alcuni di loro credono pur possibile; l' unica porta ch' e' si troveranno dischiusa dinanzi agli occhi, altra non potrà essere salvo che quella che mena all' Idealismo assoluto. Se da una parte, infatti, si reputa possibile cotesta filosofia, e dall' altra la si desidera di tal forma e di tanta perfezione e certezza da non invidiar punto l' eccellenza della geometria; qual edifizio più stupendo e più saldo e più geometricamente ordinato e compatto della dialettica hegeliana? Qual' orditura più razionale e tale che, al pregio inestimabile della universalità e della comprensione, sappia congiungere una mirabile semplicità e faccia insieme conseguire una soluzione compiuta in ogni problema che agiti la mente umana?

Ma c' è di più. A chi ben consideri, l' *Idea* degli hegeliani è il *Fatto* stesso dei positivisti; ma il *Fatto* guardato in sè, il fatto considerato fuori le condizioni del

tempo e dello spazio, cioè come legge. Al contrario, il *Fatto* de' positivisti è l' *Idea* hegeliana, ma l' *Idea* considerata fuori di sè, l' *Idea* come tempo e come spazio, come natura e come storia, come fenomeno, o al più, come fenomeno determinato in una legge, ma legge sempre fenomenale, perchè intrinsecata pur sempre col tempo e con lo spazio. Brevemente: il *fatto*, che il positivismo corona e mitria come assoluto signore della scienza, è l' *idea* in quanto è legge a sè stessa, in quanto è legge in sè. La formula del Positivismo (*fatto e legge del fatto*), che con tanta sazietà ci è stata predicata e ci si predicherà ancora per un pezzo, non è se non l'Idea guardata nella sua superficie sensata. *La legge del fenomeno*, ha detto Hegel, *è la cosa in sè, in quanto è apparsa nell' esistenza.* Depuratelo cotesto fatto; studiatevi di mirarlo in sè stesso, in tutta la sua nudità; poi rivestitelo, rimpolpatelo, fatelo camminare, fatelo *procedere*, consideratelo a traverso le differenti sue stazioni, rilevandone sempre la legge identica, necessaria, universale, fatale: e così avrete, siatene certi, una forma d' Idealismo assoluto, la quale, se non è quella di Hegel, poco ci mancherà. La differenza, dunque, tra l' uno e l' altro indirizzo, è questa: dove il Positivista dice: Tutto è Fatto e legge del Fatto; l' Hegeliano risponde: Tutto alla fin fine è Idea e legge dell' Idea. Però il secondo ha più coraggio del primo, e dice: «Non vi spaurite! la mia Idea è precisamente quello che nelle vostre mani diventa Fatto: voi la guardate con gli occhi della fronte, e la ricercate col microscopio, col telescopio, con le bilance, co' reagenti, perchè ne studiate l'aspetto più grossolano ed esterno, la faccia: noi la guardiamo in vece con gli occhi della mente, col pensiero puro, in sè stessa, nell' *astratta mansione dialettica*, perchè ne vogliamo indagar l'ultimo fondo.»

Tra schietto Positivismo, dunque, e schietto Hegelianismo ci ha intimo legame. Per questo, ripeto, i settatori dell' una come dell' altra scuola, fan di tutto per trascinarsi a vicenda. Per questo la sinistra hegeliana si viene sempre più alleando col Positivismo francese. E per questo, finalmente, gli uni e gli altri consentono in un risultato finale, sia che co' primi s' abbia a credere d' aver tutto spiegato, sia che co' secondi si pretenda che nulla si possa mai capire de' problemi veramente metafisici del sapere umano. Le colonne d' Ercole, comecchè in senso diverso, sono il termine d' entrambi. E può dirsi che lo stesso Hegel ne consacrasse il ben auspicato connubio con quel famigerato principio che i Positivisti potrebbero ormai accettare ad occhi chiusi: *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*

E ora, concludendo, dobbiamo ripetere, rispetto a questi due indirizzi, quel medesimo che qua dietro siam venuti osservando riguardo alle due forme di Positivismo. I Positivisti han ragione quando dicono a' filosofi: Siate positivi. Ma han torto marcio quand' e' gridano: Smettete d' essere metafisici! L' esser positivi, e poi piantare siccome principio il non dover mai sorpassare la *relatività;* ciò vuol dire esser negativi; vuol dire contraddizione. Il pregio dell' Hegelianismo l' abbiamo accennato; è il concetto della scienza e del processo. Ora l' esigenza nuova qual è? È questa: combinare le due tendenze, combinarle escludendo insieme il negativo dell' uno, e il dommatico dell' altro. E bisogna escluder l' una e l' altra cosa, giust' appunto per conseguire davvero il positivo. Desideriamo dunque essere del nostro tempo? Se ciò desideriamo, non potremo rinunziare, nè alla tendenza positiva, e tanto meno allo spirito filosofico che all' età moderna è venuto imprimendo l' Hege-

lianismo. Hegelianismo per me val più che Hegel, e val più che i suoi creduti apostoli; non altrimenti che il cristianesimo è assai più che cattolicismo, assai più che l'immobile schiera de' suoi pontefici. Hegeliani oggi dobbiamo esser tutti; come tutto il mondo non può non essere cristiano. Se dunque Hegelianismo e Positivismo sono due sistemi, due poli (come altri ha detto) della presente speculazione europea, ci ha da essere una via di mezzo; una via di mezzo nella quale cotesti estremi non siano estremi. Ci ha da essere una via di mezzo in cui l'idea sia anche il fatto, e il fatto idea per legge di conversione, non di compenetrazione o d'identità assoluta, nè d'empirica differenza. E questa per l'appunto è la nostra via: via, come ognun vede, assai larga; via regia; in su la quale ci sarà facile incontrarci con tutti, e da buoni amici darci una cordiale stretta di mano. E a percorrere cotesta via abbiamo invocato l'autorità d'un gran nome italiano; abbiamo invocato la scorta del nostro Vico.

Che c'entra ora egli il povero Vico! ci dirà con una smorfia di sprezzo qualche bell'umore hegeliano o positivista. Perchè andarlo a svegliare dopo due secoli!

E' c'entra per due semplicissime ragioni; e le dico subito. Fra tutti gli scrittori dell'Italia moderna, il solo Vico rappresenta, per così dire, l'uomo vecchio e l'uomo nuovo; il medioevo e il secolo decimonono. Egli solo dunque rappresenta la contraddizione; ma, intendiamoci bene, la contraddizione che per intima necessità si risolve da sè stessa. Nella mente infatti, e però nelle scritture di lui, la tendenza a sciogliere tal contraddizione è evidente, energica. In lui dobbiamo studiare noi stessi, se pur vogliamo rigenerarci nella scienza. Ma, più che nella scienza, dobbiamo rigenerarci nel metodo in generale, ch'è la seconda ragione per cui

è d'uopo rifarci da questo filosofo. Quanti altri filosofi non abbiamo avuto in Italia, d'ingegno forse più vasto e più comprensivo e certo più analitico del suo? Eppure nessuno meglio di lui ebbe coscienza del vero metodo nel sapere. Stuart Mill, com'ho avvertito, dice che il grande affare della vita gli è il tirar conseguenze. Da buon inglese e' non poteva smentire sè stesso dicendo diversamente. L'italiano, chiamisi Vico o Galileo, Tizio o Sempronio, pare che, prima di questo, voglia sapere qualcos'altro. Come s'hà a fare per tirar conseguenze?

Gran problema della scienza è il metodo. Qui appunto sta principalmente l'originalità del Vico; qualunque possa essere la serie di errori in cui egli sia caduto.

Libro Primo.

STORIA DELLA SCIENZA NUOVA

E CRITICA DE' CRITICI, DEGL' INTERPRETI E DEGLI ESPOSITORI DELLE DOTTRINE DEL VICO.

Preambolo.

Se qualche ingegno erudito e severo prendesse ad esporre criticamente i giudizi e le interpretazioni che tanti e tanti scrittori son venuti facendo delle opere del Vico, massime della *Scienza Nuova* in cui si racchiudono e piglian quasi persona tutte le sue dottrine, probabilmente si troverebbe d'aver imbastito una storia degli studii filosofici e storici e anco giuridici in Italia, a contare dal 1750, se non pure dal 1725, insino al dì d'oggi. E sarebbe certamente lavoro desiderevolissimo, potendo così presentare tutte le produzioni scientifiche del nostro paese come aggruppate attorno a un centro luminoso, qual'è appunto l'opera maggiore del filosofo napoletano. Perocchè il moderno pensiero filosofico italiano, e potremmo dir anche la nuova Italia, meglio che con altri libri s'inaugura, per così esprimerci, con la *Scienza Nuova*. La quale se da una parte, per chi l'abbia meditata con amore, è tale da onorarci infinitamente a cagione delle divinazioni originali ne'nuovi studii filosofici e storici; dall'altra, s'io non m'illudo, si palesa come il libro più acconcio, per tutto il corso storico del nostro pensiero filosofico, a più fedelmente rappresentare la forma nativa e ritrarre l'indole vera dell'ingegno italiano.

Siccome io qui non presumo di far tale istoria, ho voluto nondimeno apporre tal titolo a questo primo libro, affinchè altri, eccitato per avventura dalla trattazione d'un tanto profittevole soggetto, ne tolga il carico; mentr'io vo' ristringermi a far una critica delle principali sentenze e delle interpretazioni emesse intorno alle dottrine vichiane dai numerosi critici ed espositori italiani e stranieri. Il che non solo tornerà utile anzi necessario al disegno del mio lavoro, ma acconcio altresì a rendere omaggio a tutti coloro che nello studio del Vico m'han preceduto. Così pure avrò il destro d'accennare alle dottrine filosofiche de' nostri ultimi scrittori; imperciocchè, bene o male che sia, un periodo filosofico s'è oggimai compiuto in Italia; e, bene o male che sia, se ne sono scritte e se ne scrivono più storie: talchè parmi tempo di giudicare con ispirito di modestia, ma con altra tanta franchezza, anche la mente de' nostri maestri, traendo profitto dalle verità e dagli errori in che per avventura sian essi caduti.

In fin del libro i lettori troveranno un elenco, che a me sembra compiuto, di tutte le opere nelle quali, sia di proposito sia di passaggio, parlasi del Vico. Quantunque abbia dovuto leggerle tutte coteste opere, e alcune anche meditare, non di tutte potrò discorrere con egual misura. Di quelle pochissime non potute leggere darò anche notizia, e avrò cura di citarne la sorgente. Di cert'altri autori poi non ho creduto far neanco menzione; del Poli, per esempio, che ne' *Supplementi* al Tennemann ha fatto un'esposizione cotanto empirica e pesante e senz'ombra di critica delle dottrine vichiane, da non potermene giovare in verun conto.[1] Non parlerò del libro del Marini, autore traboccante d'entusiasmo cattolico verso il filosofo napoletano, ma certamente ingegnoso, erudito e sempre pieno di fede

[1] Comincia dal chiamarlo *sommo fra gli eclettici* italiani del secolo XVIII! — Vedi *Manuale della St. della Fil.* di TENNEMANN. Milano, 1855, vol. 4, pag. 662 e seg.

nel vero. Nemmanco terrò parola de' copiosi volumi del Rocco, e del Fagnani. L' un de' quali, pieno anche lui di vuoto e smaccato entusiasmo verso l'autore della *Scienza Nuova,* non sa vedere briciol d'errore, ma tutto verità elettissima, tutto armonia, tutto profumo di sapienza nel suo filosofo: l'altro poi, non meno ingegnoso del primo, confesso di non averlo potuto capire. Chè se intendere il Vico è impresa, come ci dicon tutti, non molto agevole; pensate quando l'espositore od interprete, nello svolgerne ed applicarne le dottrine, usi linguaggio indeterminato, e finisca per intrigarsi in un viluppo d'idee vaghe e confuse, com' appunto il Fagnani con la sua scienza della *Divinazione.* Nè il Rocco, dunque, nè il Fagnani, nè altri di simil fatta potevano darmi appiglio a critica di sorta.

Da ultimo avverto, com'io non intenda propriamente far un' intiera esposizione, e tanto meno procedere ad una critica compiuta degli autori su' quali terrò parola. Noterò quello che potrà giovare al mio scopo, accennando quelle cose che potrò accogliere, e fermandomi un po' sopra quelle dottrine in cui mi sarà parso ch' e' si discostino dal vero nel combattere le teoriche del Vico, o che ben s' appongano nell' interpretarle, o che abbian colto giusto nel correggerle od esplicarle.

A voler disporre con qualche ordine logico i diversi autori che dal quarto lustro del secolo scorso fino a' dì nostri sonosi occupati delle dottrine vichiane, gioverà distinguerli in tre diverse categorie:

1ª *degl' imitatori ed oppositori;*

2ª *degli eruditi e critici propriamente detti;*

3ª *degl' interpreti filosofi.*

Cotesta divisione non è capricciosa, nè immaginata *a priori.* Essa risponde davvero a tre differenti periodi di tempo, nel primo de' quali prevalgono appunto gl' imitatori e gli oppositori delle suddette dottrine, e dura sino a' primi anni del secolo che corre. Nel secondo predominano gli eruditi e i critici; e questo finirebbe verso il 1840. Nel terzo finalmente primeggiano gl' interpreti

filosofi, i quali ad ogni patto vogliono interpretare il Vico secondo che detta loro il proprio sistema. Cotest' ordine e cotesto progressivo moltiplicarsi d' interpreti, di critici e d' espositori, ci farà toccar con mano un fatto assai consolante agli occhi di tutti noi; e questo fatto è che gli studii sul Vico sono venuti sempre più progredendo nell' analisi critica col succedersi degli anni, e viemaggiormente crescendo nell' animo degl' italiani e degli stranieri l' amore verso il nostro filosofo. Il vero concetto e il valore della *Scienza Nuova* è andato così generandosi e maturando col tempo nella mente e nell' animo di tutti; e potremo quindi persuaderci una volta più di quella verità avvertita fino dal primo discepolo del Vico, Emmanuele Duni, che la *Scienza Nuova*, opera prematura pel tempo in ch' ella comparve, non fosse intesa nel suo verace significato, o intesa assai male. La *Scienza Nuova* dunque, se da una parte è il libro veramente italiano, libro italiano per eccellenza; dall' altra è da ritenersi come opera essenzialmente moderna. E se così non fosse, non si capirebbe per qual ragione i lavori critici sul nostro filosofo sian venuti sempre più accumulandosi, massime nel terzo periodo che abbiamo designato col titolo degli autori critici e interpreti filosofi.

CAPITOLO PRIMO.

PERIODO DEGL' IMITATORI E DEGLI OPPOSITORI.

Non parlo della censura nè degli elogi fatti alle dottrine del Vico mentr' e' visse: per esempio, della lettera di Giovanni Clerico sul *Diritto Universale;* della critica del *Giornale de' Letterati d' Italia* a proposito del Libro Metafisico, nella qual critica alcune obbiezioni non può dirsi che manchino d'acume e verità; e final-

mente dell'articolo del giornale di *Lipsia* cui il Vico rispose acerbamente quando fu biasimato d'aver fatto servire al Cattolicismo le proprie dottrine. Ma ciò che innanzi tutto giova notare è questo; che comparsa appena la *Scienza Nuova*, parecchi levaronsi contro dichiarandola avversa alla religione; e, fra' molti, sarò contento rammentarne due: Damiano Romano, autore d'alcuni lavori non affatto spregevoli, e il Finetti, professore a Padova, mente sottile più che acuta, ingegno largo più che profondo, scrittore mezzanamente erudito ma poco efficace, autore d'un lodato *Corso di Diritto di Natura e delle Genti*, nel quale si legge tutt'un capitolo contro il Vico. Il Romano diè fuori, fra le altre, due scritture che si collegano fra loro intimamente per lo scopo a cui le indirizzava. Nell'una difende contro il Vico l'origine tutta greca delle leggi delle XII Tavole;[1] nell'altra piglia a confutare il principio della *Scienza Nuova* riguardante l'origine del linguaggio, e a mostrare contrario addirittura alla religione cristiana tutto il sistema del filosofo napoletano.[2] E a vedere infatti se le dottrine giuridiche del Vico racchiudessero germi di vera e propria rivoluzione scientifica, basti dire che nel 1768 il Romano pubblicava il suo libro su l'*Origine della Società* dedicato a Maria Teresa d'Austria, nel quale può scorgersi com'egli, oltre Rousseau e tutt'i *Naturalisti*, intenda confutare anche l'autore della Scienza Nuova. E giova notare lo spirito con che scriveva quest'accanito oppositore del Vico. Nella dedica all'Augustissima Maria egli dice: « Se vi degnate per poco di sventolare il mio Prodotto, questi stessi sentimenti vostri vi troverete inculcati ed espressi. Sostengo in esso la indipendenza dell'autorità monarchica da qualsivoglia giudizio umano...; e la difendo dagl'insulti de' Naturalisti, che si sono sforzati

[1] Vedi Damiano Romano, *Difesa storica delle Leggi Greche venute a Roma contro l'opinione moderna del signor Vico.* Napoli, 1736.

[2] *Quattordici Lettere sul terzo principio della Scienza Nuova* ec. 1749.

e si sforzano di richiamare il genere umano allo stato della natura. » Di sotto a queste parole ignobilmente servili del povero filosofo piaggiatore, escon due conseguenze; la prima, che il Romano avesse tanto acume da scorgere ov' il diavolo tien la coda; la seconda, che fra le dottrine del Vico s' ascondessero idee e principii non comuni, nè poco avversi agli Augustissimi piaggiati dal Romano. In ogn' altra sua scrittura, per esempio nella *Scienza del Diritto Pubblico*, e meglio in quella su lo *Stato naturale insufficiente per la sicurezza dell' uomo dopo la prevaricazione dell' uomo*, egli è in un indirizzo affatto contrario a quello del Vico. Basti citare infatti alcune parole del primo capitolo dell' opera su l'*Origine della Società*, le quali accennano ad un pensiero diametralmente opposto ai principii e al metodo del Vico: « L'uomo non è naturalmente portato alla società civile; e in conseguenza non ebbe la società civile la sua origine immediata o mediata dalla natura.[1] » Dopo ciò il lettore capirà qual valore possano avere le due scritture del Romano poco fa citate, specie le quattordici lettere sul terzo principio della *Scienza Nuova*.

Non parlo di Giovanni Lami, scrittore toscano assai fecondo ma non men loquace e borioso, storico eruditissimo, filosofo assai leggiero, teologo di gran nome, collaboratore infaticabile nelle *Novelle Letterarie* e degno traduttore del Meursio; nelle cui note, toccando del Vico, lo condanna nella questione su le XII Tavole, e poi non so quali e quante empietà sa scorgere nelle altre sue dottrine. Tanto meno vo' intrattenermi a parlare di Appiano Buonafede, il quale credendo encomiare l' autore della *Scienza Nuova*, con tutta boria nazionale il contrappone ai Grozio, ai Seldenio, agli Hobbes, agli Spinoza, ai Montesquieu e ad altri parecchi i quali, egli dice, annullano la ragione col distrugger la religione. Il Vico, agli occhi del Buo-

[1] Vedi pag. 31.

nafede, non fece che innalzare un edifizio stupendo in favore della rivelazione, e scrivere unicamente per condannare gli errori del suo tempo. In una parola, altro in lui non seppe vedere tranne che il senso della religiosità elevata a speculazione.[1]

Più vivo interesse ha per noi l'opposizione mossa dal Finetti, che non quella del Lami, del Romano, od altri che sia. Ma non si può rammentare il Finetti senza che il suo nome risvegli quello di Emmanuele Duni col quale scese in lizza e battagliò fieramente. Napoletano d'origine, il Duni professò nella Sapienza di Roma verso la metà del secolo passato. Fu scrittore, se non molto profondo, assai pregevole (checchè ne dica il Ferrari) per lucidezza singolare d'idee, grande chiarezza e facilità di dettato. Fino dal bel principio si mostrò seguace caldissimo e pieno d'entusiasmo delle dottrine del Vico, tanto che nel dedicare al Ministro Tanucci il suo *Saggio sulla Giurisprudenza Universale,* fa la sua profession di fede con queste parole: « In mezzo ad un tempestoso mare di scritti, confesso il vero di non aver trovato altro ricovero, che di salvarmi nel porto della sapienza dell'incomparabile, e (dicasi pur francamente) del gran filosofo, filologo e giureconsulto Giambattista Vico, gloria eterna della nostra napoletana nazione e maestro di quanti mai furono ingegni più scôrti e illuminati.[2] »

Se il Duni non apportò alcuna interpretazione ardita nelle tante applicazioni ch'egli fece delle dottrine del suo maestro, ne fu nullamanco imitatore sempre facile, chiaro, disinvolto, massime ne' suoi studii sul Diritto Romano. Talora si mostra superficiale, come là dove

---

[1] Vedi Appiano Buonafede, *Istoria critica del moderno diritto di natura e delle genti,* libro stampato la prima volta dopo il 1766 senza data nè luogo, e poi riprodotta a Perugia negli ultimi anni del secolo scorso.

[2] Vedi l'ediz. completa in due grossi volumi delle opere del Duni fatta dal Gennarelli in Roma nel 1845.

non gli riesce di cogliere la vera teorica della conoscenza secondo il Vico, avvegnachè ne parli più volte, e più volte la difenda dagli attacchi del Finetti.[1] Ma spesso è acuto, come quando parla delle due fonti del *Diritto Universale* (*vero e certo, ragione e autorità*) tuttochè non sappia vedere qual relazione corra fra questi termini. Ciò nullameno intende a maraviglia questo punto: che l'*Autorità* pel Vico altro non sia che la stessa *Ragione*, ma la *ragione più o meno ingannata, la quale è madre del diritto delle Genti e civile ossia volontario*; dovecchè la ragione (*Ratio*) è in quella vece il pensiero puro e indipendente da' fatti.[2] Ma ciò che poi sveglierà più vivo interesse è la dottrina onde questo dotto storico giusnaturalista difese il Vico, e per la quale vuol esser rammentato a preferenza di tutti i critici e seguaci del filosofo napoletano; dico la dottrina risguardante l'origine dell'uomo. Egli merita elogi per aver sostenuto in Italia con parola coraggiosa e libera, una lotta accanita contro Teologi e Tradizionalisti in nome della *Scienza Nuova*. Il suo avversario fu appunto il Finetti. Sotto gli occhi del Papa e dei cardinali, adunque, nella Sapienza di Roma, nel bel mezzo del secolo XVIII, sursero due sette chiamate dei *Ferini* e degli *Antiferini*; l'una delle quali propugnava l'origine ferina dell'uomo, dovechè l'altra, con la Bibbia alla mano, oppugnavala gagliardamente. Era senza dubbio l'esigenza del Darwinismo che affacciavasi allora sotto forma astratta, speculativa e quasi divinativa, per opera della *Scienza Nuova*. Se non che cccorre notare sin da questo momento una delle contraddizioni, anzi la massima contraddizione del Vico, cioè la nota distinzione tra popolo eletto e popoli imbestiati dopo il diluvio. Contraddizione palese, com'è evidente; perocchè la legge storica su la quale si cardina la *Scienza Nuova*, con tale odiosa distinzione non è altrimenti una legge, appunto perchè

[1] Vedi *Scienza del Costume*, pag. 97.
[2] Vedi *Saggio sulla Giurisprudenza universale*, p. 54.

manca del carattere d'universalità. Di tali contraddizioni nel Vico troveremo più d' una. Ma i primi critici e seguaci delle sue dottrine non erano atti a risolverle, e depurare il vero dalla mischianza di certe idee assai poco omogenee fra loro.[1]

Ora questa medesima contraddizione passa nella mente del suo discepolo Duni; il quale perciò difendendosi dagli attacchi del Finetti, dice: « Io già mi dichiarai nel mio Saggio, e qui ripeto lo stesso, che non intendo di ragionare dell' origine e creazione del mondo, e molto meno della nazione ebrea; ma soltanto dell' origine delle nazioni gentili.[2] »

Il Finetti poi nel contraddire al Duni e quindi al Vico quant'all'origine dell' uomo, presentavasi armato di tutte quelle svariate pruove che sanno dare la Bibbia e la costante tradizione degli scrittori cattolici. Contraddiceva alle affermazioni sia de' poeti sia degli storici antichi ai quali, dietro l' esempio del suo maestro, affidavasi il Duni; e chiamava i primi indegni di fede, mentre dichiarava i secondi ignoranti e grossi d' ingegno. Però negava risolutamente quelle tre note circostanze onde accompagnasi lo stato ferino siccom' è concepito dal Vico: vita affatto solitaria, mancanza di linguaggio, uso di venere vaga. Il Duni invocava anch' egli l' autorità degli oratori, degli storici e dei filosofi più illustri dell'antichità, massime di Platone, d'Aristotile, di Cicerone; e più che altro faceva rilevare il fatto dei popoli ferini contemporanei. Ma le scienze naturali non avean peranche cominciato a spandere alcun raggio di luce in proposito, nè poi l' ingegno del Duni avea tant' ala da elevarsi a comprendere que' germi di principii

[1] Nelle lettere, per esempio, del di Gheminghen a Tommaso Alfano, in cui si discorre sul valore del programma pubblicato dal Vico avanti il 1720 al suo *Diritto Universale*, leggiamo queste parole: « Son curioso di vedere come l' Autore, trattando della ragione umana corrotta, la possa connettere con la moral cristiana, e far quella principio di questa! » Vedi Op. di Vico, ediz. Predari, pag. 762.

[2] Vedi Op. cit. Risposta al Finetti, pag. 40.

cosmologici sparsi nel *Libro Metafisico*, e in questi attingere forza a meglio interpretare e propugnare le applicazioni fatte dal Vico nella *Scienza Nuova*. La contraddizione, dunque, passata dal maestro al discepolo e il non aver saputo cogliere il principio cosmologico del Vico, fece sì che tale polemica, nel modo ch' era sostenuta dal Duni, apparisse inefficace e manchevole.

Debole e manchevole infatti ci sembra questa maniera di ragionare: « Voi vorreste che i primi fondatori delle nazioni fossero stati dotati d' innocenza di costumi. Ma, caro signor censore, come potete voi spiegare le origini dell' idolatria, la barbarie, l' immanità negli usi delle orride loro religioni piene di duro materialismo? Come l' immanità delle loro leggi e costumi, le cui religioni si sono per lungo tempo conservate finanche nei tempi della maggior loro cultura, per qui tacere le origini delle lingue, delle poesie, della frode e cose simili? Come finalmente i progressi di tali nazioni di cui ne abbiamo le memorie troppo sicure, e non soggette alla minime dubbiezze? Ma, giacchè i monumenti e la storia degli antichissimi e de' presenti barbari popoli sono per voi sogni, favole e delirii, perchè non ci dite con quali altri principii, origini e progressi di cose umane debbasi ragionare di questo mondo, degli uomini, delle nazioni, delle tante umane istituzioni, delle origini e progressi delle umane industrie nelle colture delle cognizioni, alle tante maravigliose invenzioni, nei governi e polizia de' popoli ed in tante altre maraviglie che osserviamo nel gran teatro di questo mondo degli uomini? Come non sapete che i costumi e le leggi umane debbano necessariamente trarre loro origine e progressi dalle idee degli stessi uomini? Come potete negare il vario corso di tali costumi, che di grado in grado spogliandosi del materialismo, li troviamo di fatto più puri nell' età avanzata che nella fanciullezza di tutte le nazioni.[1] » — Io non dico che tutto ciò non sia vero: dico

[1] Vedi Risp. al Finetti, pag. 41.

che il Duni, a difendere invittamente la sentenza del suo maestro, avrebbe dovuto movere dai principii cosmologici e psicologici, i cui germi non mancano certamente nelle opere del Vico.

Casuista acutissimo, quanto insolente, il Finetti sorrideva a sentir elogiare e difendere questa dottrina della Scienza Nuova; e tutto pieno d'entusiasmo religioso rispondeva con XXIII obbiezioni cavate dai libri santi.[1] Quindi esclamava: « Dottrine veramente altissime! religiosissimi e ammirevoli pensamenti! Tra le varie cose onde pretende il Vico di far grandemente spiccare la divina Provvidenza, una è quel capriccioso di lui corso delle nazioni sulle regole, diciam così, del tre! Il Duni andrà in estasi a tal pensamento; e pure a me è soggetto da ridere, spezialmente quando si pretende con sì costante ternario di far spiccare la divina Provvidenza; essendo chiaro ch'ella risplende nella grandezza ed importanza de' fini e nella idoneità e giusta proporzione dei mezzi, e non già nel far correre le nazioni pe' numeri di tre o quattro. Un tale giuoco non sembra certamente degno dell'infinita sapienza di Dio.[2] » E altrove, allargando la sua critica, aggiunge: « La maniera di filosofare inventata dal Vico è tale, che può porgere delle armi per oppugnare la Religione.... e non poco corredo a chi voglia farne uso per impugnare e mettere in dubbio la Sacra Scrittura e la divina rivelazione....; » tanto che paragonandolo al Boulanger, uno *degl'increduli de' suoi tempi* (com' egli stesso nota), non dubita porre a riscontro le dottrine dell'uno con quelle dell' altro per otto differenti capi.

Com' è chiaro, il Finetti non ebbe tutt' i torti se gli venne in grave sospetto la Scienza Nuova. Avea torto bensì nel confondere, come il Romano, tale dottrina del Vico difesa dal Duni, con quella de' filosofi francesi

[1] Vedi *Sommario delle opposizioni del Sistema Ferino di Vico alla Sacra Scrittura*, p. XI, XII.

[2] Op. cit. pag. IX.

de' suoi tempi. Ed è a confessare che questo medesimo torto hann' avuto di poi parecchi altri critici, anche viventi, laddove parlano della dottrina su lo stato ferino propugnata nella *Scienza Nuova*. Avvertiamo una volta per sempre che lo stato di natura del Vico non ci ha che vedere con quello de' giusnaturalisti vissuti nella seconda metà del secolo XVII, e nella prima del XVIII. E tornando al Finetti, a meglio capire la maniera della sua critica, nonchè il carattere delle sue opposizioni, giova qui rammentare certe parole, da lui stesso riferite con aria di trionfo, d'un personaggio napoletano. Il quale, stato già scolare per più anni del Vico, raccontava come il suo maestro in Napoli fosse ritenuto per *uomo veramente dotto*, ma che poi fosse stimato *pazzo* a cagione delle sue *stravaganti opinioni*. Il Finetti si degna dirci d'aver chiesto a quel gentiluomo partenopeo se quando il Vico scrisse la *Scienza Nuova* fosse dotto, o non più veramente pazzo. « Oh allora era divenuto affatto pazzo! » dice rispondesse costui.[1]

Concludendo: questa polemica tra un filosofo teologo e un discepolo del Vico, dietro a' quali senza dubbio v'erano due schiere, due scuole e due partiti, ci mostra come nella *Scienza Nuova* ci dovesse essere qualcosa d'originale, e come fin d'allora scrittori di filosofia e di storia e di diritto se n'accorgessero tosto. E che cotesta polemica non fosse molto pacata e serena, ce lo dicono le due sètte de' *Ferini* e degli *Antiferini*, nelle quali si divisero i propugnatori delle due dottrine. Talchè può dirsi in generale che le dottrine del Vico fin di principio siano state parte accolte e studiate, parte accanitamente discusse e avversate da uomini in-

[1] Ho voluto accennare a tal particolare per un altro motivo. Uno degli ultimi critici del Vico, il Cantoni, come vedremo, pensa che la seconda *Scienza Nuova* segni appunto il decadimento dell' ingegno del Vico. Se ciò che il Finetti racconta è vero, il Cantoni potrà avere una ragione di più a credere che le opere latine fossero state scritte dal Vico mentr' era *dotto*, e poi da *pazzo* scrivesse la *Scienza Nuova*, segnatamente la seconda, stantechè la pazzia naturalmente andò progredendo!

gegnosi e illustri professori di Università, com' erano il Duni e il Finetti. Nel qual giudizio ci conferma inoltre il sapere come le dottrine del filosofo napoletano venissero accolte, interpretate e insegnate altresì dal Concinna nella Università veneta,[1] e come nel medesimo giro d'anni facessero lo stesso con le loro pubblicazioni il Ganassoni, il Rogadei, il Gaglio, il Bisso, e il Natale.[2] E dopo questo movimento scientifico inaugurato dalle dottrine del Vico nella mente di molti sia per averle questi accettate e difese ciecamente, sia per averle respinte assolutamente, meglio che opposizioni dirette incontriamo ripetizioni più o manco ingegnose, come per esempio nello Stellini, nel Cuoco, nel Pagano.

Comecchè nol citi, è impossibile che Iacopo Stellini abbia ignorato affatto le opere del Vico; egli amicissimo del veneto Conti, e questi amico e ammiratore profondo del Vico. Ma sebbene imitatore, non riuscì a far progredire d'un passo le dottrine della Scienza Nuova. Nella quale non essendo difficile argomentare il concetto, per esempio, della morale considerata segnatamente sotto l'aspetto di processo storico, egli avrebbe potuto comporre la scienza del bene e dell'onesto con disegno ben diverso da quello ch' e' medesimo adoperò in quel suo sconfinato corso di morale. Al tutto subbiettiva infatti è per lui la morale. E se nello studio delle facoltà psicologiche vuol darsi a credere seguace dell'esperienza e dell'osservazione storica, nullameno, a guardarci bene addentro, della psicologia e' non seppe sul serio fare alcun uso storico, tanto che pose come sorgente della morale e

[1] Vedi CONCINNA, *Originis fundamenta et capita prima Juris Naturalis*. Padova, 1734.

[2] Pel Ganassoni ved. Opusc. del Calogerà, la Memoria in difesa del principio del Vico su l'origine delle XII Tavole. — ROGADEI, *Saggio del diritto pubblico e politico* del Regno di Napoli: e specialmente *Dell' antico Stato de' popoli d' Italia Cistiberina*. — Vedi anche nel COLANGELO, *Biblioteca analitica* ec.

de' costumi il contrasto e l'accordo delle facoltà. Ma in che mai risiede la vita, l'organismo di esse? Lo Stellini non sospetta neanche la possibilità di questo problema. Copia bensì la legge del Vico nel disegnare il corso storico onde la barbarie procede a civiltà; ma, più che legittimarla con pruove storiche, non fa che illustrarla con vaghe affermazioni psicologiche. Così pure, se con tutta facilità copia i *corsi* e i *ricorsi* storici della Scienza Nuova, spesso gl'intende materialmente, e talora persino in significato intieramente contrario all'insieme delle dottrine vichiane, come quando ci dice e ci assicura che il primo stadio dell'umanità fosse stato una specie d'età dell'oro, età d'innocenza, età di nessun bisogno fisico nè morale.[1]

In verità bisogna confessare che lo Stellini somiglia la scimmia la quale pur pretende ritrarre la potente virtù e le fiere e sublimi bellezze del leone: barbogio Chinese, che mentre vuol imitare l'Europeo, più che rifarlo, non riesce che a contraffarlo! Nè questo mio linguaggio rechi maraviglia ad alcuno. Come infatti maravigliarsene, se i poemi omerici per lui non rappresentavano che una medesima età? se degl'istinti popolari, per quanto volesse parlarne, mai non pervenne a comprendere il gran valore e la vital funzione nell'opera della storia? se nelle morali discipline metodo unicamente accomodato disse quello delle scienze fisiche? Fiacco imitatore, lo Stellini volle non pertanto dissimularne gli artifizi, ma non ebbe virtù a produrre sol un concetto originale, e nessuna dottrina della Scienza Nuova vantaggiare d'alcuna ingegnosa interpretazione. E pure il Romagnosi ebbe cuore a dichiararlo superiore al Vico: gli stranieri traevano in folla a visitarlo, e finì per aver titolo di Socrate novello!

Ma seguace più amoroso del Vico e assai più intel-

[1] Chi non voglia ricorrere all'ediz. di Padova delle opere dello Stellini, può leggere queste idee nel *Volgarizzamento* fatto dal VALERIANI dell'*Origine e progresso de' costumi*, 4a ediz. Siena, 1829.

ligente fu, al pari del Duni, il Pagano, di cui il solo nome è ricordo pietoso ad ogni anima gentile e aperta ai sensi di libertà. Come nel Duni, così pure nel Pagano le idee vichiane leggiamo esposte con chiarezza e facilità, ma anche con troppa imitazione; che anzi è da confessare come in lui faccian difetto alcuni pregi del Duni, per esempio là dove pone questi principii: — che lo stato della primitiva barbarie non fosse generale; che la gelosia, piuttosto che un certo vago senso religioso, spingesse l'uomo al matrimonio; e che tra la barbarie originaria e la barbarie medievale il Vico non iscorgesse divario di sorta: — il che, come vedremo, a noi non sembra punto vero. Ma grave errore del Pagano è quello di volere interpretare la storia in un senso troppo fisiologico; e questo tiene alla efficacia che nella sua mente esercitò la filosofia francese di quell'età. E alla stessa cagione forse è da riferire s'ei non seppe vedere come il processo storico non sia nè possa essere unilaterale, ma complesso, organico, dovendo abbracciar tutte le manifestazioni e tutti gli elementi d'una data storia e civiltà. Per le quali cose non possiamo accettare la sentenza ond'altri ha pronunziato, che i *Saggi* del Pagano siano la interpretazione più fedele della *Scienza Nuova:* tanto più che il Pagano, intendendo in maniera grossolana al pari dello Stellini la dottrina del *corso* e *ricorso*, non dubita sostenere che le nazioni tutte «per lo stesso movimento onde son rimenate alla luce della cultura, ricadono nelle tenebre della natía barbarie.» Nel che non s'accorge quel nobile e sventurato ingegno come il *ricorso* del Vico sia anche progresso, e come il suo svolgimento abbia luogo in età differente da quella in che accade il *corso* della civiltà; mentre al contrario in un medesimo popolo, per esempio nel greco, egli vede insieme un *corso* e un *ricorso* storico.[1] Il Pagano dunque non iscorge

[1] Vedi Mario Pagano, Op. ediz. Capolago, Cap. VI. Saggio VI.

il modo con che il suo maestro intese coordinare i diversi momenti de' grandi periodi della storia ch' ei disse corsi e ricorsi storici. Non riesce a salvarsi dall'errore, nel quale intoppò lo Stellini, d'ammettere una prima età storica non ferina, ma innocente. Non sa vedere l'errore del Vico, oggi assai grave, delle catastrofi e dei cataclismi fisici onde gli uomini furon da prima scossi e menati a civiltà. Finalmente, come origine assoluta delle famiglie ponendo il ratto delle donne per opera degli uomini forti, non s'avvede che nelle dottrine del maestro, più che cagione, cotesta era semplice occasione, non altrimenti che le suddette catastrofi e cataclismi di natura. Ma è da notare che fra tanti errori egli talora sorpassa il maestro, non che i mitologi suoi contemporanei, quando sostiene, per esempio, che i Greci, quant' a mitologia, non facevano che vestir poeticamente racconti d'origine primitivamente orientale.[1]

Nè a quel tempo erasi ancor diffusa quella febbre, che tutti oggi invade, dell' orientalismo indiano. E Vincenzo Cuoco, benchè seguisse il Vico nelle esagerate interpretazioni del suo *Platone in Italia*, romanzo fatto sul gusto dell'*Anacarsi* del Barthélemy; ne divina talora qualche idea originale come quando pone, a dirne solo quest' esempio, un'origine spontanea anzi che comunicata e artificiale alle manifestazioni storiche, religiose, mitologiche, poetiche e politiche. Così mercè il Pagano e il Cuoco, entrambi ingegnosi discepoli del Vico, temperavasi quella dottrina del maestro che, come vedremo in altro luogo, potrebb'essere interpretata con opposti e contrari significati. E vuolsi che il Cuoco meditasse e anche scrivesse un lavoro sulla *Scienza Nuova*, ma che da sè medesimo avesse poi distrutto, forse per que' motivi politici che sì crudelmente gli funestaron l'animo, il quale, non meno del Pagano, egli ebbe pieno di carità patria. Del Cuoco in sostanza

[1] Op. cit. Saggio I, Cap. XXIII.

non abbiamo nè interpretazioni, nè esplicazioni del pensiero che informava la *Scienza Nuova*, degne d'esser rammentate. È bene anzi avvertire com' egli ne accogliesse alcune idee al tutto erronee: quella, per esempio, d' un' antichissima sapienza italica, anteriore alla romana e alla greca per cui riteneva che gli Etruschi, sparsi un tempo per tutte le terre italiane, avessero costituito un popolo solo. Non pertanto il Cuoco dà segni evidenti d' avere studiato la *Scienza Nuova* ed essersene giovato, chi consideri quanto egli imitasse e ripetesse le idee del Vico, ma sempre in modo ingegnoso, acuto, geniale, sul corso della civiltà, su la costituzione di Roma e su la legislazione in universale.

Chi dovea più d' ogn' altro valersi del Vico in fatto di principii legislativi fu il Filangieri. Il quale, se studiasse le opere del nostro filosofo, e se in grande venerazione avesse alcuni principii di lui, ce lo attesta, da una parte, una lettera del Goethe scritta da Napoli nel 1787,[1] e dall' altra le citazioni ch' egli stesso fa e le dottrine ch' e' non di rado toglie dalla *Scienza Nuova.* Dalle opere del Vico infatti esce luminosa la prova dell' esistenza d' un elemento universale e assoluto nelle leggi guardate lungo il processo istorico, e per cui la legislazione nella storia non è altro che la incarnazione dell' idea del Diritto; della quale egli aveva additato, come vedremo, il principio nell' opera sul *Diritto Universale.* Perciò nella Scienza Nuova avverte che la *filosofia del Diritto considera l'uomo qual debb' essere..... mentre la legislazione considera l' uomo quale è per farne buoni usi nell' umana società.*[2] Ora appunto la seconda parte di questa sentenza tolse a studiare il Filangieri, e però diciamo che la scienza della legislazione altro non sia, chi ben guardi, che un' applicazione di questo concetto vichiano. E veramente, se ad applicare ottime leggi al civile consorzio

[1] Vedi nel CANTONI, *Studi critici*, ec. pag. 276.
[2] Vedi Degnità VI, VII.

è necessaria l'esperienza; e se l'arte dello sperimento non è possibile in siffatt' ordin di cose tranne che mediante la storia; perocchè se la storia elevata a filosofia è atta a mostrare che i fatti legislativi, guardati nella loro idea e nelle attinenze con altri fatti posson essere considerati come altrettanti csperimenti che la civiltà va seco medesima operando: se tutto ciò è vero, è da concludere che l'antecedente logico della *Scienza della Legislazione* sia per l'appunto la *Scienza Nuova*. Laonde non parmi che il Lerminier s'apponga, dicendo il Filangieri seguace del Montesquieu,[1] per la semplice ragione che il medesimo Filangieri ebbe coscienza di non dover battere le vie già con tanta gloria calcate dal filosofo francese, com'egli stesso ci assicura. Filangieri non intese a ricercar leggi, nè a descriver costumi: volle anzi levarsi alla teorica dei costumi e delle leggi. Ora cotesta tcorica, come vedremo, è inutile cercarla nel Montesquieu; ed è inutile cercarvela anche per confessione degli stessi Francesi. Ripeto quindi che la Scienza della Legislazione, chi la guardi nella originalità del suo disegno, è di fattura tutta italiana, e possiamo designarla perciò come una pagina (splendida pagina in vero!) della Scienza Nuova.

Ciò non pertanto è da confessare come il Filangieri talvolta s'accosti, forse anche troppo, al fare del Romagnosi, il cui pensiero mostra d'avere tanta affinità con la filosofia francese. In gran parte meccanica e artificiale riesce infatti la sua dottrina storica, alla quale si riferisce la legge ch'egli espone su le Religioni e ch'è pure una debole imitazione attinta nel Vico; ma è tal legge, ch'io starei per dirla disorganata. Filangieri è da lodare per più conti, massime per aver saputo cogliere il vero di quel principio vichiano sulla incomunicabilità originaria dei miti presso popoli differenti:[2] col che mostra d'aver attinenze sempre più

[1] *Introduction général* ec. Cap. XV, pag. 183.

[2] Vedi *Scienza della Legislazione*, Cap. VI.

affini con gli altri seguaci e imitatori d' un comune maestro e d' un ispiratore comune, quali abbiam visto essere stati per differenti guise il Duni, il Cuoco, il Pagano.

Se non che, come la tendenza alla pura imitazione eccita spesso la critica, parimenti la critica efficace e produttiva viene più spesso eccitata dalla critica infeconda e negativa. Così Melchiorre Delfico quantunque più volte citi 'l Vico e ne accetti perfino alcune dottrine su la Giurisprudenza romana, si presenta come negazione di lui quando si pensi che il Vico fu primo interprete critico del Diritto Romano, e dicasi pure della Storia romana. Il dubbio critico e fecondo dell'uno su le origini di Roma e delle XII Tavole, diventò dubbio scettico nell' altro. Egli infatti giunse a dire che la *comune opinione* sulla grandezza romana devesi ridurre al solo ingrandimento de' confini, ottenuto spesso con mezzi rei ed infami.[1] E se il Gravina appoggiandosi all' autorità di Cicerone fin da' primordi del secolo XVIII appella *Diritto* per eccellenza il Diritto Romano; il Delfico, in su lo scorcio dello stesso secolo, non teme affermare che Roma, tuttora barbara e ignorante, avea già veduto a' suoi fianchi gli Etruschi, i Sabini, gli Umbri, celebri già per leggi e per giustizia, gli Equi e gli Equicoli, così appellati perchè giusti. Che cosa ne fecero i Romani se non distruggerli, piuttosto che imitarli?[2] Le grandi lodi poi fatte in ogni tempo ai frammenti delle XII Tavole, egli chiamava letterario fanatismo. Il tanto encomiato Diritto Civile riguardava come risultato delle interpretazioni dei Giurisprudenti e delle dispute forensi. Incertezza, arbitrio, volontà di conservare l' aristocratico dispotismo diceva essere il carattere proprio del Diritto Romano. Che se Roma cadde,

[1] Vedi *Ricerche sul vero carattere della Giurisprudenza Romana e dei suoi cultori*. Firenze, 2ª ediz. 1796, Introd. pag. 27.

[2] Op. cit. pag. 46.

non cadde perchè oppressa dal pondo dell'estrema sua grandezza, ma per mancanza di base e difetto di solida architettura nell'edifizio. E conchiudendo poi la prima parte del suo libro, afferma che: « la giustizia di Roma fu in principio quale può essere nella barbarie; d'indi quale dev' essere nell' anarchia, nella confusione delle leggi, e nella generale corruzione.[1] » Talchè in ogni età al pensiero del Delfico Roma si presenta *in antitesi con la ragione e con la umanità:* la giurisprudenza per lui è il *fatale retaggio* ch' ella ci lasciò, e i *secoli ne hanno moltiplicato le specie.*[2]

Vedremo altrove, che se il Vico fu primo a studiare con riservatezza guardinga e saviamente scettica la storia del popolo e del Diritto Romano assai cose distruggendo accolte già e sanzionate dall' autorità di molti secoli; non però cadde in quell' aperto e desolante scetticismo che, uccidendo i fatti nella storia, spegne ad un tempo la fede nell' animo di chi ne interpreta il significato, com'è appunto il caso del Delfico. Il Vico anzi pervenne a dimostrare, come vedremo, una legge d'intimo progresso nelle successive manifestazioni storiche del Diritto Romano. E questo evidentemente contraddice al dubbio scettico del Delfico.

Così può dirsi chiuso il primo periodo degli scrittori che han discorso di questa o quella dottrina del nostro filosofo. Nel qual periodo, ciò che ha molto valore per noi, è la polemica fra il Duni e il Finetti: il resto è lavoro d'imitazione più o meno fedele che solamente nel Filangieri comincia ad assumere forma d'esplicazione originale. E questa tendenza imitativa, che finisce con lo scetticismo giuridico e storico del Delfico, ci mostra poi quanto sia vera quell' osservazione fatta da parecchi storici nostrani, che la snervata filosofia francese principalmente scemasse originalità agli scrittori italiani d' allora,

---

[1] Op. cit. pag. 115.

[2] Pag. 162, 167.

togliendo loro il poter discernere qual novità di principii avesse introdotto il Vico nel regno della scienza e della storia umana.

Capitolo Secondo.

PERIODO DE' CRITICI E DEGLI ERUDITI.

Tra il secolo XVIII e il secolo XIX possiamo dire che corra un abisso. Nell'ordine puramente speculativo ci è di mezzo il Criticismo; e nell'ordine delle idee storiche e giuridiche, come in quello de' fatti politici, abbiamo i filosofi giusnaturalisti francesi, e la grande Rivoluzione. Con la *Scienza Nuova* noi avevamo già prevenuto l'esigenza *critica*, dal puro mondo dell'attività psicologica trasferendola e compiendola nel regno dell'attività storica; e nell'ordine delle idee avevamo sorpassato altresì la Rivoluzione, perchè, ammesso il processo istorico al quale, secondo la *Scienza Nuova*, deon soggiacere tutti i fatti e tutte le idee, non v'è pagina in questo libro dove non si senta la necessità, e non si tocchi con mano, per così dire, lo scoppio d'un radicale innovamento negli ordini del consorzio civile, politico e sociale.[1] Brevemente: nei tempi moderni veggiamo accadere nel nostro pensiero quello stesso che venne verificandosi nell' età del Risorgimento. Co' nostri vecchi filosofi noi avevamo arditamente sorpassato la Riforma, nel modo stesso che con le nostre scuole politiche (sempre nell' ordine dell'idee)

[1] Nella Sociologia mostreremo che co' principii del suo *Diritto Universale* il nostro filosofo compie la dottrina della *Socialità* di Grozio, corregge i principii e quindi le conseguenze del *Naturalismo speculativo e metafisico* di Spinoza, invera il *Naturalismo empirico* di Hobbes, contraddice al *Teocratismo* della scuola di Bossuet, allo *Scetticismo giuridico* di Bayle, di Pascal e di Montaigne, e previene le idee principali di Montesquieu e di Rousseau legittimandole nel suo concetto istorico.

avevamo già sorpassato le tendenze nonchè i bisogni politici di quell'età.[1]

Col primo schiudersi del nuovo secolo, adunque, non può non ischiudersi un periodo novello di studi assai più severi circa le dottrine del Vico; talchè l'abisso fra'due secoli poco fa accennato per noi non esiste, e in ogni modo la *Scienza Nuova* avrebbe trionfato nell'animo nostro come nelle nostre menti: avrebbe trionfato nella nostra storia civile come nel nostro pensiero filosofico, quand'anche il gran fatto della Rivoluzione non ci avesse scosso. Ci saremmo arrivati da per noi forse più lenti, ma certo più securi. Il segnale dunque de' nuovi studi s'inaugura con coscienza più chiara sul valore delle dottrine vichiane, e tal segnale ci è dato innanzi tutto da un poeta assai splendido nella forma quale fu Vincenzo Monti, e da un poeta assai potente e insieme potentissimo prosatore quale si fu Ugo Foscolo. Nel 1803 in una delle nostre più illustri Università, il Monti pronunziava quella bellissima sentenza che poi tutti han ripetuto e ripetono parlando del Vico: *La Scienza Nuova è come la montagna di Golgonda, irta di scogli e gravida di diamanti.* E quindi soggiungeva: *Chi amasse di chiamare a rivista le idee generatrici e profonde delle quali si è fatto saccheggio nel Vico, tesserebbe lungo catalogo, e nuocerebbe a molte riputazioni.*[2]

Ma il Monti sente la verità e grandezza delle idee vichiane com'un poeta. Il Foscolo dà un nuovo passo e va molto più innanzi allora che nel 1805, nel celebrato discorso d'apertura all'insegnamento letterario nella stessa Università Pavese, piglia a trattare con l'usata maschiezza d'ingegno il vasto soggetto dell'origine e dell'ufficio della letteratura; nel quale prova insieme quant'avesse studiato le opere del nostro filosofo, e come sotto novelle forme si possa applicarne le dot-

[1] FERRARI, *Corso sugli scrittori Politici italiani*, pag. 346.

[2] V. MONTI, *Prolusione agli studi dell' Università di Pavia.* Milano, 1804. Pag. 58 e 59.

trine anche nei temi letterari. Ugo Foscolo avea colto il valore d'alcune sentenze psicologiche sparse nei libri del filosofo napoletano; e da queste appunto ei seppe trarre il concetto posto come principio fondamentale del suo ragionamento. Egli, infatti, ricorre ai bisogni dell'uomo nel rintracciar l'origine delle lettere; e quindi reputa necessario investigarne la natura psicologica studiando le facoltà stesse dell'uomo.[1] Che poi avesse meditato e inteso le altre dottrine del filosofo, lo mostra il modo, per dire un esempio, con che egli discorre su l'origine e su la natura della parola; la quale, traducendo quasi lo stesso linguaggio del Vico, dice essere *ingenita in noi e contemporanea alla formazione dei sensi esterni e delle potenze mentali.* Seguace del nostro filosofo anche si palesa quand' accenna fuggevolmente a certe idee (per esempio a quelle del diritto e del dovere) le quali, manifestandosi dapprima idoleggiate con simboli ed immagini, si snodano poscia e parlan quasi da sè stesse nella nuda verità di ragione. Seguace altresì quando tocca delle origini del consorzio sociale e dell'imperio civile: del che poi egli stesso ci assicura dove, accennando a' poeti filosofi, dice che *delle verità sui principii di tutte le nazioni vedute dal Vico,* egli s'è *studiato dimostrare e applicare le conseguenze alla storia dei nostri tempi.*[2] Dottrine del Vico, finalmente, applica nel discorso su le *Deificazioni nella Chioma di Berenice,* secondo che confessa da sè medesimo.

Ma alla *Scienza Nuova* volge tosto gli occhi con ben altro acume di critica il napoletano Cataldo Iannelli; la qual critica, come vedremo, esagerandosi nel Romagnosi, finisce per esser perdutamente scettica nel Ferrari. Di tutte le opere o studi fatti su la *Scienza Nuova* quella che più d'ogn'altra merita d'esser letta e meditata è appunto l'opera del modesto impiegato della

[1] Vedi *Discorso dell' origine e dell' ufficio della Letteratura,* nel volume delle *Lezioni d' Eloquenza,* edizione di Napoli 1838, pag. 28.

[2] Vedi op. cit., pag. 39.

Biblioteca Borbonica su la natura e necessità della scienza delle cose e della storia umana. Il Michelet lo ha chiamato *discepolo legittimo del Vico;* e il Romagnosi, credendo correggere la frase dello scrittore francese, ha voluto designarlo come *legittimo giudice del Vico.* Lo Iannelli, per noi, è giudice e discepolo insiememente.

Se la *Scienza Nuova,* come ci dicon tutti, è una sintesi prematura pel secolo in che apparve; il libro dello Iannelli ne sembra, per così dire, l'analisi. Per esempio, la bella dottrina de' *nessi,* specie quelli di *successione* e di *comunicazione sociale,* non è altro che l'esplicazione di quella del Vico su lo svolgimento originario e spontaneo delle diverse civiltà. Or quest'analisi dello Iannelli era logicamente necessaria; che anzi tutte le odierne ricerche filologiche paleografiche paleontologiche mitologiche e storiche, a ben guardarle, non sono che l'analisi più minuta e più accurata di quella sintesi primitiva e possente cui seppe levarsi il pensiero nella *Scienza Nuova.* Sicchè tanto il Vico con la sintesi, quanto lo Iannelli con l'analisi, può dirsi abbiano anticipato quell'attività prodigiosa e fervente cui ci è dato assistere oggidì nel regno della scienza e della storia.

Ma lo Iannelli è anche giudice legittimo del suo maestro. Se l'analisi infatti è svolgimento della sintesi, n'è pur la correzione; e ben s'appose il Romagnosi nel dichiarare lo Iannelli *maestro di logica storica,* segnalando l'opera di lui come organo scientifico degli studi storici: il che quanto sia vero può vedersi nel Cap. IV, dove non è scoperta fatta, accennata o divinata nella *Scienza Nuova,* ch'ei non accolga o interpreti con sano giudicio, nè v' ha principio storico, filologico, politico, legislativo e mitologico ch' ei non accetti. Se non che, accettare per questo scrittore non vuol dire già imitare. Egli imita, ma imita interpretando e giustificando; accetta, ma accetta correggendo ed esplicando. E tal si è pure, come vedremo, il carattere della

critica di presso che tutti gli scrittori di questo secondo periodo.

Lo Iannelli invero distingue la filosofia della storia dalla critica de' fatti storici; e afferma che se dell'una troviamo i principii nel Vico, dell'altra, che pur n'esce com'una conseguenza, quel certo filosofo non si potè occupare gran fatto. Quest'osservazione è verissima; ma non men vera dovrà sembrare la considerazione che ne possiamo trarre. E questa considerazione è la seguente: se la scienza storica moderna come ricerca analitica che informa di sè tutto il sapere de'dì nostri fu prevenuta, già mezzo secolo addietro, da un seguace e dal più acuto fra' seguaci del Vico; è pur mestieri che (come suole accadere in ogni periodo storico) dall'analisi oggi si possa e debbasi risalire alla sintesi, col fine di sempre più legittimarla, e svolgerla. Questa sintesi è appunto la *Scienza Nuova;* alla quale perciò dobbiamo risalire, ma risalirvi con tutta la ricchezza del pensiero moderno, dell'analisi moderna, inverandola in ciò che merita, e dimenticandone quelle parti che sono in evidente contraddizione con la scienza d'oggidì. Ora seguitiamo.

Quel che Iannelli appella Istoriosofia (scienza delle cose umane) non è altro, a guardarla bene, se non l'esigenza massima della *Scienza Nuova.* Di che cosa ella s'occupa fuorchè di *giudizi*, di *ricerche*, d'*analisi?* Il nome stesso d'*Istoriosofia* ci addita il fine che proponevasi l'autore in siffatta scienza: non filosofia, bensì amore di ricerca, di testimonio (ἰττώρ). Ora tal maniera di scienza *così unita e sì intimamente congiunta e legata colla Scienza del Vico,* ci manca: come dunque si potevan intendere i suoi principii? [1] Iannelli, com'è evidente, ha ragione. Se la *Scienza Nuova* e la Istoriosofia assomigliano, com'egli dice, alla fisica e alla matematica, ne viene che questa, separata da quella,

[1] Vedi IANNELLI, *Sulla natura e necessità* ec. Napoli, 1817, Cap. II, § I.

debba riuscire al tutto vuota e superficiale; al modo stesso che la seconda, scompagnata dalla prima, si mostra umile, oscura e affatto incerta. Unitele, perciò, ed elle sapranno operare i prodigi dell'ingegno umano. Così la Istoriografia e la *Scienza Nuova* amicate insieme, sapranno comporre una disciplina *profonda e degna della virilità del genere umano.* — Tutto ciò è vero, e ci conferma nel giudicio espresso poco fa sul carattere di questo critico valoroso: egli è vero scolare, e vero giudice del suo maestro. Se il Vico è sintesi, cioè filosofia della storia, abbisogna, per così dire, dello Iannelli, abbisogna dell'analisi, della critica. Insomma la *Scienza Nuova* ha d'uopo della *Scienza* dei fatti, dell'*istoriografia.* Nel primo scrittore quindi è l'esigenza del secondo, come in questo v'è altresì il bisogno di quello, e però si compiono a vicenda. Se tale dunque è la critica dell'acuto Iannelli, ognun vede quant' erroneo fosse il giudizio ond'al Romagnosi piacque chiudere i suoi *Cenni* sopra quest'autore, dichiarando *troppo speculativo* il disegno storico del suo libro. Ma perchè *troppo speculativo* s'ei non esclude minimamente, nè il poteva, quelle indagini di che l'autore della dottrina su' Fattori dell'incivilimento dei popoli pensava di poter fare tavola rasa?

Gli appunti che Iannelli muove alla *Scienza Nuova* riduconsi a questi: non esser ella intiera e perfetta come scienza, bensì disordinata, confusa, indigesta; nè tutte *vere*, *esatte* e *provate* quelle *massime elementari* sovra cui è fondata; alcune di queste anzi essere addirittura false, altre oscure ed ambigue. Oscuro e ambiguo, per esempio, il significato della Provvidenza, come quello che talora par che racchiuda l'*azione reale di Dio* su 'l mondo, tal'altra la *persuasione* negli uomini circa tale *azione.*[1] Questa difficoltà che primo d'ogn'altro egli mosse contro la *Scienza Nuova*, e che ci mostra in lui sempre più chiara l'esigenza critica, è grave assai;

[1] Op. cit., pag. 161.

ma appunto perchè grave, ella non può esser risoluta fuorchè interpretando la mente del Vico mercè un criterio filosofico tratto dalle viscere stesse d'alcuni supremi principii i cui germi giacciono incolti nel libro *De Antiquissima Italorum Sapientia.* Questo non fece lo Iannelli. Ei non curò, come non han curato presso che tutti gli altri critici, di scoprire nel Vico le fondamenta d'una dottrina metafisica, e costruirvi su una filosofia.

Crede inoltre confusa, nel Vico, l'origine degli Dei; per cui gli pare che egli stia or con Lattanzio, ora con Platone. Imperfette quindi e arbitrarie la teogonia e la cronologia teogonica, e tali da doverle rifare onninamente da capo: chè non sempre Giove sarà il primo Dio a formarsi, nè sempre Nettuno sarà l'ultimo; non sempre Mercurio sarà il portatore di leggi agrarie ai famoli ammutinati, nè Diana emergerà sempre da' fonti, nè Apollo dalle bellezze civili dei popoli, nè Vesta guarderà sempre le biade, nè Ercole diboscherà la gran selva per seminarvi, e nemmanco Saturno presiederà costantemente all'arata e seminata campagna. Osserva come il suo maestro parli poco e male del Tartaro, degli Elisi, degl'Iddii Inferi e dell'altra vita; e lo corregge su la natura d'una costante e profonda persuasione d'una vita avvenire. Non tutte precise ed esatte reputa le idee su l'origine e formazione della lingua; nè la lingua per lui procede sempre pari passo con la scrittura, perchè l'una non dipende da' bisogni onde l'altra è originata. Mostra da ultimo d'intendere acconciamente il maestro quando parla dell'anteriorità del linguaggio poetico (non già delle forme poetiche e del verso) rispetto al linguaggio prosaico.

Questi i pregi dello Iannelli come seguace e come giudice del Vico. Ma in lui non mancano i difetti. Se di fronte al suo maestro egli ci rappresenta l'analisi; come analisi ei non può non riuscir manchevole e incompiuto. E che sia così, basti rammentare qual concetto mostri egli d'avere della scienza delle cose

umane che definisce per *l' esatta conoscenza del nesso e subordinazione delle umane cose fra loro,*[1] e qual fine si possa con lei conseguire, fine che ha da consistere nel saper *come le cose succedono e come e quando coesistano:* parole tutte queste che parrebber dettate da un positivista de'nostri giorni! Quando poi stabilisce che la scienza del Nesso deva raccogliersi in quattro capi o nessi (d' origine, di coesistenza, di successione e di comunicazione) rispondenti mirabilmente, secondo lui, alle quattro parti della *Storia ideale eterna* del Vico, la quale perciò debb'esser la stessa *Scienza delle cose umane storicamente e non già scientificamente considerate;*[2] in tutto questo ei ci mostra che se il discepolo compie il maestro, vuol esser compiuto egli stesso, e in gran parte rifatto. A Iannelli, d' altro canto, non fu dato cogliere quel concetto originale del Vico sul cominciamento della storia ch' ei dice romanzesco e strano, non sapendosi a verun patto capacitare dell'abbrutimento primitivo della schiatta umana: col che dà segno d' essere inferiore al Duni. Scherza poi e sorride, come fan volentieri pressochè tutti gli altri interpreti, su lo scoppiar del fulmine a cui più d'una volta accenna il filosofo napoletano; nè s' avvede come nella *Scienza Nuova* cotesta non sia vera cagione, bensì occasione svegliatrice *d' umanità* nell' uomo imbestiato: e neanch' egli riesce a salvarsi dalla contradizione in che incagliarono il Vico e 'l Duni rispetto all'origine del popolo eletto. Finalmente non intende la lingua *divina,* perchè non sa cogliere il valore di quell' altra idea che le nazioni vivessero per lunga pezza mute, e solo parlassero per gesti e cenni: il che si oppone (egli dice) al fatto, e al diritto; al fatto, perchè non v' è popolo senza lingua; al diritto, perchè a vivere in società condizione imprescindibile è la parola. Qui,

[1] Op. cit. pag. 173.
[2] Pag. 175.

com' è evidente, il discepolo è molto più indietro del maestro.

Ma quest' acuto e benemerito seguace del Vico ha un altro pregio che noi dobbiamo segnalare ai nostri lettori. Esplicando alcune dottrine della *Scienza Nuova*, e' prevenne i Positivisti nel rilevare una legge nello svolgimento storico delle scienze; e, ciò che più monta, li prevenne correggendoli. Il processo istorico del conoscere per lui è quello del Vico, ma considerato, al solito, in maniera analitica. Egli pone cinque età nel corso e nella evoluzione della Scienza; le quali, chi ben guardi, ci ricordano le tre età storiche del maestro, e si modellano su lo svolgimento naturale delle tre facoltà conoscitive: Senso, Immaginazione e Ragione. Or l'ultima età, che per i Positivisti è negativa tutto chè la battezzino per *positiva*, in lui riesce davvero positiva. Nell'età della vecchiezza e della ragione, infatti, egli vede nascere la *Telosofia*, Scienza dei fini; e vede sorgere l' *Etiologia*, Scienza delle cagioni.[1] Questi due concetti, massime il secondo, ci son oggi ripetuti tal quali da Stuart Mill, e da lui stesso posti a fondamento della Sociologia. Il Positivismo francese poi, con la tricotomia positiva de' suoi tre stati, non volendo saper nulla, com'è noto, nè dell'una nè dell'altra cosa (ciò è dire nè di finalità nè di causalità) si contraddice evidentemente, e col fatto si palesa negativo e nullo nel momento stesso che presume d'esser profondamente positivo. E' mi somigliano a Stenterello che si dà l'aria di padrone, giusto quando senz'addarsene è assai più in giù dell'ultimo servo di casa! Il vero positivo sta nella quinta età di cui parla Iannelli.

Ma la critica su la dottrina del Vico, che con tanto senno avea saputo inaugurare quest' egregio scrittore, scade a un tratto nel Romagnosi. Ognuno infatti si maraviglierà nel leggere che cosa pensasse del nostro

[1] Vedi Cap. VIII, 4.

filosofo egli, l'autore dell'opera su l'*indole* e su'*fattori dell'incivilimento,* nelle sue *Osservazioni sulla Scienza Nuova.*[1] Io non so maravigliarmene punto, specie quando considero che il concetto cardinale sopra cui si sostiene l'opera dianzi citata del Romagnosi, è la negazione assoluta del principio in che tutta si regge la Scienza Nuova. L'incivilimento per lui essendo sempre *dativo* non mai *nativo,*[2] lo trascina alla dottrina, o a dir meglio, all'ipotesi del così detto popolo *Auto-civile.* L'esistenza d'un popolo siffatto, chi ben rifletta, contraddice al suo stesso principio; perocchè se l'incivilimento è *nativo* nel popolo *Auto-civile,* non si capisce perchè non possa esser tale anco negli altri, negli altri considerati almeno quant'alla loro esistenza originaria. Nè qui parlo del modo con che nelle *Vedute eminenti sull'incivilimento* riguarda il genere umano, figurandoselo come un'*individua personalità.* Or queste dottrine contraddicono al Vico, distruggon la *Scienza Nuova,* annullano il vero e il grande significato di questo libro. Ecco dunque perchè il Romagnosi non poteva avere in molta stima il metodo, nettampoco i principii di lui. Quant'alle critiche speciali poi, non mi paion cosa molto seria, come si potrà giudicare da queste che verrò accennando così per semplice saggio.

Discutere su le favole antiche pel Romagnosi è impresa *inutile, inopportuna* e *stravagante;* però conclude che il Vico, *avendo preso la strada delle favole e delle teogonie per giungere alla storia, ha preso la via più disperata da non cavarne costrutto alcuno.* Ma quale altra *via* men *disperata* di questa saprebb' egli additarci per avventura! Quant'allo stato ferino dell'umanità, domanda: *ma perchè figurar l'uomo primitivamente bestione, ferigno, girovago? Se Vico in ciò* (soggiunge anche lui come il Finetti con una smorfia di sprezzo)

[1] Vedi *Opuscoli sui vari argomenti di Diritto filosofico,* Prato, 1835. Le *Osservazioni sulla Scienza Nuova* furono scritte nel 1821.

[2] Vedi *Dell'Indole e dei Fattori dell'incivilimento,* § IX.

fu antesignano di Rousseau, gli rimane una cattiva gloria![1] Crede poi falso il circolo similare nel corso morale e politico dei popoli, e dà prova di non averne colto l'intimo significato quand' afferma: « Se questo circolo può all'ingrosso verificarsi nella forma dei governi, non si verifica punto nello stato reale delle popolazioni, nelle quali la decadenza e il risorgimento non sono una morte ed un rinascimento morale e politico, ma piuttosto metamorfosi simili a quelle che veggiamo nei bruchi. Insomma non si ricomincia *ab ovo;* ma si ricomincia da un nòcciolo superstite e modificato dalle circostanze antecedenti e conseguenti, le quali avendo distrutto ciò che era incompatibile, formano un tipo fondamentale d'un altro genere di vita. »

Queste osservazioni hann' anch' elle un aspetto di verità; ma se il Romagnosi avesse meditato la *Scienza Nuova* con più amore e men disprezzo e meno boria a lui, del resto, tanto naturale, avrebbe visto che il Vico altro non intese dire, come vedremo, se non quello precisamente ch' egli stesso ha detto qui assai male e senz' alcun metodo filosofico. E perchè poi reputa impossibile la similarità de' circoli storici? Perchè intese anch' egli, in modo volgare, come parecchi altri, il valore di così fatta legge. Ei non poteva persuadersi come nella storia ci sia ritorni e ripetizione di forma (meccanismo); ma non s' avvide che se pel Vico nella storia ci è ripetizioni, coteste ripetizioni non sono possibili senza veraci innovazioni (dinamismo).

Io non so capacitarmi come l' ingegno potentissimo del Romagnosi non penetrasse nell' intimo della *Scienza Nuova.* Non so capacitarmi com' ei facesse una critica

[1] Certo il Romagnosi non vide che se il Vico prevenne Rousseau e tutti quei giusnaturalisti del secolo XVIII i quali sì volentieri ciarlavano su lo *stato di natura,* li prevenne correggendoli, cioè legittimando razionalmente cotesto stato naturale, col porre in opera ben altri principii di psicologia e di storia che non eran quelli de' suddetti filosofi.

debole e scucita così che gira sempre attorno senza mai coglier la sostanza delle dottrine del Vico. Il che senza dubbio terrà alla forma della sua filosofia, della quale il Rosmini pose in evidenza i molti e sostanziali difetti, e, nonostante le calde e lunghe difese del Nova, i giudizi del Roveretano restano pur oggi intatti e veri. Il Romagnosi, in una parola, non poteva pregiar la *Scienza Nuova*, perchè le sue dottrine putiscon di meccanismo. Artificiale e meccanica è in lui la dottrina sul governo dello stato, ch'ei paragona al cervello dell'animale. Artificiale e meccanica la dottrina dei Tesmofori in politica e in religione; le quali per lui sono bensì strumenti benefici al popolo, ma nelle mani dello stato. E dottrina presso che meccanica quella de' suoi Fattori dell' incivilimento. [1] Perfino la terminologia ch' egli adopera ne palesa l'indole della mente e delle idee: storia *naturale* dei popoli, *fisiologia* degli stati, *funzioni meccaniche* e *dinamiche* della società, *dinamica* e *meccanica* morale, e simili. [2]

Come passaggio della critica empirica e negativa del Romagnosi alla critica scettica del Ferrari, si presenta la traduzione e l'analisi che della *Scienza Nuova* diè alla Francia e alla culta Europa l'illustre Michelet. Agli occhi degl'Italiani questo scrittore ha due grandi meriti: d'aver fatto conoscere il nostro filosofo sin dal 1827 fuori d'Italia, e, che più monta, d'averlo fatto capire nella sua verità mercè quell'arte facile, disinvolta e con quel fare schietto e rapido con cui, traducendola, seppe imprimere alla *Scienza Nuova* forma netta e fedele. Se non che, per quanto il Michelet non sia critico interprete (nè egli vi pretende) ma critico espositore, non pertanto i suoi giudizi son tutti co-

[1] Si vegga la definizione che ne dà nello *Leggi dell'incivilimento*, § 43.

[2] Il Ferrari ha rilevato con molta esattezza la differenza tra Vico e Romagnosi nel libro *La mente di Romagnosi*. E non a torto poi il chiarissimo professor Ferri pone il Romagnosi come primo *positivista* in Italia. — Ved. *Hist. de la Phil. Ital.*, Tom. 1er, Paris 1869.

scienziosi e pressochè tutti pieni di verità. Eccone un saggio. Ci ha due Scienze Nuove, egli dice: ma se le Scienze Nuove son due, la prima d'esse è insieme l'ultima parola dell'autore; ultima quant'alla sostanza delle idee. Un'altra osservazione è questa: carattere e intento supremo di codesta Scienza Nuova è quello d'essere una filosofia, e nel medesimo tempo una storia dell'umanità. E un'altra riflessione che merita sia ricordata, è la seguente: il concetto d'una perfezione stazionaria accennata dal Vico nella *Scienza Nuova* e riprodottasi poscia in tanti libri, non riappare altrimenti nella seconda *Scienza Nuova*. Mi giova notare con specialità quest'ultimo pensiero del Michelet, per corregger la sentenza di tutti quegl'interpreti i quali per sì lungo tempo ci han detto e ridetto che dei corsi e ricorsi entro cui il Vico *chiuse l'umanità* (per dir la parola consacrata), ei non abbia parlato fuorchè nella seconda Scienza Nuova. Non ne ha parlato mai, in nessun libro, in veruna pagina de' suoi libri! La stazionarietà (sia detto una buona volta per tutte) non è concetto vichiano. Io nol trovo esplicito, nè implicito in lui; e non iscaturisce in verun modo dall'insieme delle sue dottrine. Il concetto del *corso* e *ricorso* storico, adunque, alla maniera volgare ch'è inteso da'più, è concetto che assolutamente ripugna al pensiero e alle scritture del nostro filosofo.

Ma non tutti i giudizi del Michelet ci paiono ugualmente giusti. Ei non giugne a spiegar convenevolmente, per esempio, il concetto storico del nostro filosofo su la forma del governo monarchico; tanto meno que' due principii accennati più d'una volta nella *Scienza Nuova* e nel *Diritto Universale* su la necessità in che può ritrovarsi un popolo di consentire a lasciarsi governare ov'ei non sappia governarsi, e su l'affidar l'impero del mondo alla solerte prudenza dei migliori. Il Michelet seppe delle opere del Duni, ma forse non potè leggerle: così parrebbe almeno dal modo con che lo

cita fuggevolmente solo una volta. Se quindi avesse conosciuto il Duni, avrebbe dato al *Jus Gentium* del Vico il suo proprio valore. E s'inganna poi quand'afferma, che il *Libro Metafisico* sia la sola scrittura, le cui dottrine non fossero state trasportate nella *Scienza Nuova*, del che lo riprende giustamente il Predari. Ma il Michelet ci compensa di cotesti erronei giudizi laddove con acume non ordinario confessa di *riconoscere* nel Vico *il metafisico sottile* e *profondo*. E poi ci dà prova sicura d'animo spassionato e libero da ogni boria nazionale, quando, egli francese, francamente dichiara essere il Vico l'*antagonista per eccellenza del Cartesianismo*, l'avversario più illuminato e più eloquente dello spirito del secolo XVIII.[1] Anche quest'osservazione è d'ogni parte vera e luminosa; perocchè se carattere di quel secolo, come giustamente si crede, fu la negazione assoluta, la negazione in tutto e di tutti, distintivo, al contrario, delle dottrine del Vico si fu quello di tutto restaurare, e tutto affermare mercè l'opera del metodo istorico.[2]

E poichè siamo a parlare de' Francesi, occorre far menzione degli altri che in quel paese, nell'epoca di che trattiamo, non reputarono tempo perso volger la mente al nostro filosofo. E primo fra tutti il Lerminier,

[1] Vedi *Principes de la Phil. de l'Hist. traduits de la Scienza Nuova de J. B. Vico*, Bruxelles 1839, pag. LXXI. — La prima Ediz. è del 1827.

[2] La riduzione fatta dal Michelet dètte occasione in Italia ad una critica del Ricci pubblicata nell'*Antologia* del Vieusseux (Anno 1828, N. 88, e 92). Il Ricci mostra come lo storico francese altro non désse alla Francia che i *frantumi della Scienza Nuova*, e per cinque diversi capi ne rileva la incompiutezza. Oltre a questo pregio, negli articoli del Ricci ve n'è un altro; l'aver posto in chiaro, meglio forse che non facesse il Duni, il significato della parola *Autorità*, che ne' libri del nostro filosofo non è di lieve momento, e mostra che talora egli assume questa parola nel senso del Gius Romano come sorgiva de' diritti pubblici e privati; talora com'effetto del consenso d'una nazione in un dato principio: tal'altra come potestà, come potere ch'è negazione di ragione e di coscienza speculativa. Notiamo altresì come il Ricci è quegli, fra' critici, che più insiste su l'ufficio del *Sensualismo* nelle idee storiche del Vico. Ved. Art. I, pag. 35.

come quegli che nelle due principali sue scritture ne discorre sempre con entusiasmo, con amore e grande venerazione. Ben s' appone a designar la *Scienza Nuova* come il *monumento sublime e bizzarro, in cui è viva la impronta delle forme e dei colori del medio evo, e che gittato in mezzo al secolo XVIII, fa del Vico centro delle antiche tradizioni, e insieme precursore della Scienza Nuova:* [1] talchè non a torto fino dal 1829 lo considerò come il vero predecessore de' Wolf, de' Niebuhr, e degli Hegeliani. Se non che non sempre questo dotto e simpatico scrittore dà nel vero, come quando lo dichiara padre dell' *Ecletismo moderno,* [2] o come laddove osserva che nella storia del mondo egli trasportasse quella di Roma. Lerminier non vide che di questa seconda istoria ei giovossi a meglio intender la natura della prima, alle storie tutte e perfino alla storia universale trasferendo gli elementi essenziali, originari, universali costituenti la natura umana. Assai meglio avrebbe detto d'aver egli trasferito la psicologia nella storia, anzi che la storia di questo o quel popolo alla storia di altri, ovvero a quella di tutt'i popoli in universale. Nè, d'altra parte, il Vico intese applicare una legge alla storia in generale; errore, come vedremo, dei Teologisti e degli Hegeliani: intese bensì applicarla ai popoli considerati nelle individuali lor tradizioni e civiltà. Tanto meno poi è lecito creder ch' egli ponesse identità fra' tempi eroici primitivi e 'l medio evo: bensì è vero ch' e' vi discernesse un moto perenne di ripetizione essenzialmente progressiva.

Altrove il Lerminier, parlando del Machiavelli, osserva come l' autore della Scienza Nuova correggesse *lo spirito storico* del Segretario fiorentino, mercè una *politica ideale* e platonica. [3] Questa sentenza in parte è vera; e dico in parte, poichè si può chiedere se co' suoi principii applicabili alla politica, il Vico abbia

[1] Vedi *Introd. gén. à l'Histoire du Droit,* cap. XIII.
[2] Op. cit. pag. 167.
[3] Vedi *Hist. de la Phil. du Droit.* Tom. II, pag. 102.

corretto, o non piuttosto compiuto ciò che nel Machiavelli è solamente arte politica. Tutt' insieme dunque può dirsi, che se la critica del Lerminier non è molto acuta nè molto sicura in alcuni giudizi, ella riesce nondimeno a cogliere con lucidezza tutta francese la natura e 'l fine della mente e delle opere del nostro filosofo.[1]

Su' giudizi del Lerminier riguardanti le idee giuridiche e politiche del Vico torneremo in altra occasione. Qui giova notare come in Francia, quasi nel medesimo tempo in che gli scrittori di cui abbiamo accennato facevan conoscere il nostro filosofo, altri presero a parlarne come il Cousin, Teodoro Jouffroy, il Ballanche. Tutti ripeton le usate lodi, e qualche giudizio del Cousin, al solito, a volerlo sottilmente esaminare, non riesce molto esatto. Quando vuol farci credere, per esempio, che il Vico, benchè combattesse Cartesio ne seguiva nullameno la *filosofia generale*,[2] ognuno capisce com' ei si studi attaccare al gran carro del cartesianismo perfino il Vico; quasi che, anco a detta del francese Michelet, non ne fosse stato anzi l' avversario più terribile. E va lungi dal vero quand' osserva, che tutto ciò che è nel Bossuet e nel Vico trovasi in Herder;[3] quasi che si possa ignorare che l' autore della *Metacritica* contro il Kant non fosse altro che un buon sensista, il quale perciò non dubitava credere che dall' organismo pullulasse ogni nostro pensiero e facoltà:[4] nella quale sentenza ci conferma il suo traduttore francese il Quinet. Il Cousin poi dice il vero laddove pone l' Herder come compimento del Vico quant' al concetto della natura e della efficacia che la natura dispiega sulla storia. Ma avrebbe dovuto avvertire che s' egli è compimento

[1] Eccone, per esempio, una prova nella seguente arguta osservazione: *Quand nous voyons Vico résister seul au torrent du dix-septième et du dix-huitième siècle pour enfanter le dix-neuvième, nous pouvons à coup sûr lui décerner le nom de génie original*. Pag. 168. Tom. cit.

[2] Vedi COUSIN, *Cours etc.*, 2ª Serie Tom. II, p. 332.

[3] *Hist. gén. de la phil.* leç. XI.

[4] Vedi HERDER, Hist. lib. I, Cap. II.

del Vico, Herder stesso vuol esser compiuto col Vico quant' al modo razionalmente organico ond' il filosofo italiano usa guardare i fatti storici. Quel medesimo concetto che forma tutto l' onore di Herder, costituisce la sua condanna. Con l' idea della natura, infatti, Herder non poteva rintracciar le fila del vero progresso della storia, appunto perchè il processo di natura non è progresso. E se con tanto entusiasmo ei discorre sul principio della tradizione umana che per lui costituisce l'*intelletto del genere umano;* a tal principio egli stesso contraddice quando, per esempio, esce in quella nota apostrofe a' popoli orientali, nella quale ha pur cuore di rallegrarsi della loro immobilità! Se dunque è vero che Herder per un verso compie il Vico, è verissimo che per un altro il secondo, non solo compie, ma corregge il primo.

Molto più vero del Cousin ci sembra l' acuto Jouffroy nell' ingegnoso riscontro ch' ei fa tra Bossuet, Vico ed Herder, quando rassomiglia il nostro filosofo ad una gran luce, che in mezzo a fosca nube diffondesi a larghi sprazzi. E parlando del Montesquieu coglie il vero dove afferma che se questi cerca lo spirito delle istituzioni, il filosofo italiano vi si profonda tanto da scrutarne le leggi: leggi non solo delle istituzioni, ma di tutto ciò che può esprimer l' umano pensiero; leggi dello stesso pensiero entro cui ed in cui le altre tutte di natura si compendiano e consistono.[1] Non basterebbe tale osservazione a provar come Jouffroy penetrasse a meraviglia nel midollo della Scienza Nuova? Gloria del Vico (afferma poco più giù) è l' aver concepito come lo svolgersi e 'l vivere dell' umanità soggiaccia ad una legge; e questa legge è d' uopo indagar nella storia. Osserva ancora che nella Scienza Nuova ha luogo una lotta, una lotta continua fra 'l metodo geometrico e il metodo induttivo; ed è cotesta lotta che ne turba ad ogni passo l' andamento

[1] Vedi JOUFFROY, *Mélanges philosoph.*, Bruxelles, 1831, pag. 65.

e la composizione. E anche questo è vero; ma non sarebbe vero dove se ne volesse concludere che dunque cotal lotta non si risolva a nulla, stantechè il metodo del Vico non sia propriamente metodo geometrico, nè metodo puramente induttivo; il che certo avrebbe visto quel dotto filosofo, se dello scrittore napoletano non avesse conosciuto altro che la Scienza Nuova, come noi sospettiamo. Verissima, finalmente, è l' osservazione con cui Jouffroy chiude il suo studio critico su le tre grandi opere da lui esaminate, dicendo che l' opera del Vico è, senza contraddizione, *la plus historique et la plus mal faite* delle altre due.

Del Ballanche diremo solo ch' ei mostrossi lodatore e fanatico ammiratore del Vico di guisa che volle imitarlo vestendone i pensieri poeticamente. Ma il nostro filosofo a lui piaceva massimamente per la importanza e valore ch' ei porge al senso religioso: piacevagli, insomma, pel carattere ortodosso che ne informa le scritture. Come poteva dunque risparmiare il biasimo all' autore della Scienza Nuova d' aver posto fuori del processo tradizionale quello della civiltà, e dato a questo un' origine affatto naturale e spontanea? [1]

Ed ora tornando in Italia, ci è dato assistere ad un movimento, diremo, febbrile nello studiare, nell' inter-

[1] Vedi BALLANCHE, Opere, Parigi, 1830 nel Vol. III. — Notiamo qui di passaggio e per ragion cronologica, come prima ancora che in Francia si divulgasse la fama del Vico, in Germania era apparsa una traduzione della *Scienza Nuova* fatta da G. E. Weber. La prefazione che v' è premessa non è molto favorevole al Vico, ed è scritta con passione. Ma ai passionati giudizi del traduttore tedesco vennero poscia riparando dapprima il Göschel, profondo ammiratore delle dottrine del nostro filosofo ch' egli contrapponeva ad Hegel, e poi il Müller, ed il Cauer. Il modo col quale il Göschel parla del Vico, nonchè le difese del Müller contro gli attacchi d' un anonimo scrittore, sono molto rilevanti. Singolare il giudizio d' alcuni Tedeschi sulla *Dipintura* che il Vico premise alla seconda Scienza Nuova. Agli occhi di Weber cotesta dipintura parve sciocchezza; a quelli del Göschel, per contrario, è sembrata mirabil cosa, e quasi compendio delle dottrine storiche fondamentali del nostro filosofo. — Vedi i giudizi del Cantoni sopra questi tre autori ne' suoi *Studi critici e comparativi*, cap. XVIII.

pretare e svolgere le dottrine del Vico. Gli studi critici e l'edizioni crescono e s'incalzano dal 1835 in giù. Primo fra tutti è da ricordare il dotto toscano L. T. (*Luigi Tonti*) che fuori d'Italia pubblicava un libro di critica su la Scienza Nuova. Ei non conobbe gli studi del Ferrari che, giusto quell'anno, con ardimento giovanile poneva mano alla grande edizione milanese delle opere del Vico. Il Tommasèo lodò il libro del Tonti otto anni avanti ch'egli stesso pubblicasse i suoi *Studi Critici* sul medesimo autore; ma se il Tonti avesse conosciuto i lavori del Ferrari nonchè quelli dello Iannelli, l'opera sua certamente sarebbe riuscita più feconda nei particolari. Suo merito è d'aver saputo esporre le più astratte e confuse dottrine della Scienza Nuova in forma chiara, semplice, schietta e senza pretensioni: e ad ingegno toscano, rapito troppo presto ai severi studi, tale arte non potea far difetto. Versato nella erudizione storica e giuridica egli ha cura di rilevar le attinenze fra il Machiavelli e 'l Vico, tra il Vico e il Gravina, e tra 'l Vico e i giusnaturalisti di poco anteriori a lui. Le pruove filologiche e filosofiche riguardanti la dottrina mitologica della *Scienza Nuova* sa coglier giusto e nettamente dichiarare.[1] Ma nella terza parte del suo libro, ch'è appunto la parte critica, dice ritrovar nel filosofo napoletano due difetti, su'quali discorre a lungo: 1° d'aver egli dato all'umanità le leggi stesse dell'individuo, poco o punto considerando quelle che risultano dal consorzio civile (difetto oggi, come vedremo, apposto al Vico anche dal Mamiani): 2° d'essere stato incerto su l'ultima destinazione dell'umanità.[2]

Quant'al primo appunto, a noi non sembra vero che il filosofo di Napoli abbia ragguagliato l'individuo all'*umanità*, bensì ai popoli, alle nazioni: non al genere, bensì alla specie. Di fatto, anzi che di genere umano, e'ci parla di tradizioni, di popoli, di nazioni e civiltà che

[1] Vedi *Saggio sopra la Scienza Nuova*. Lugano, 1835, pag. 47.
[2] Op. cit. pag. 200.

sorgono e dechinano; e fu lo Iannelli, e più ancora i socialisti francesi che intesero la cosa a tal modo, non già l'autore della *Scienza Nuova*. Così pure è da rispondere alla seconda difficoltà. Come autore della Scienza Nuova non può dirsi ch' e' fosse certo, nè incerto sul destino del mondo, perchè cotesto scopo trascendeva i confini del soggetto su cui versava la sua mente. La Scienza Nuova è scienza della storia: è, innanzi tutto, scienza dei fatti umani; ma de' fatti umani passati, non già futuri. Or la filosofia della storia indaga il passato, il quale a nostro bell'agio possiamo ricercar ne' suoi modi, nelle sue leggi, nelle sue relazioni di tempo e di spazio, ma non può, non dee spinger l'occhio nell'avvenire, che solo ci è dato a mala pena indovinare. La destinazione del mondo, adunque, è soggetto di ben altra scienza. Che se il Vico giugne a mostrare, come vedremo, una legge anche nel futuro; i modi speciali e le speciali forme di essa ci riescon assolutamente ignote; e però il libro, come il metodo di lui, riveste indole meditativa, indagativa, non già speculativa, dialettica, *a priori*, ontologica e che so io. Il perchè non ci fa maraviglia se anche il Tonti parla come d' un grand' errore dove accenna alla dottrina de' *corsi* e *ricorsi* storici del Vico.

Questo lavoro, del resto, è scritto in modo che invoglia a leggerlo d' un fiato. Sotto quelle parole apparentemente calme, serene, spesso anche fredde, ma sempre chiare e talora eleganti, sentesi certo calor vitale che manifesta la fede nelle dottrine intorno a cui medita lo scrittore. Belle senza dubbio le considerazioni sul movimento civile e scientifico in Francia ed in Germania verso la seconda metà del secolo XVIII; pieno di verità il riscontro tra i filosofi francesi e 'l Vico: e quello tra Vico ed Herder segnatamente mostra com' egli intendesse appieno la distanza che separa Hegel dal Vico nel concetto storico in generale.[1]

[1] Il Tonti fu il primo ad accorgersi che il Gans nella sua Storia

Ma l'amore e l'interesse degli studi sul Vico va sempre più crescendo, e due edizioni di tutte le sue opere s'imprendono dal Ferrari e dal Predari nel medesimo anno e nella medesima città.[1] Il Predari sperava di riuscir meglio nella nobile impresa; ma arrestossi ad un primo volume entro cui raccolse tutte le scritture latine, e vi adunò note e schiarimenti infiniti che non mancano di pregi. Per esempio, egli pone in chiaro i legami esistenti fra l'Orazione su la *Ragion degli studi*, il *Diritto Universale* e il *Libro Metafisico;* nel che ha spiegato tanta accuratezza, che nessun critico posteriore ci è parso l'abbia saputo superare.[2] Ingegnosa l'osservazione su lo scritto *De mente heroica*, ch' ei dice potersi considerare com' esordio oratorio a tutte le opere del nostro filosofo. La verità di questo giudizio si farebbe chiara, se la *Mente eroica* del Vico non aspettasse pur sempre la pietà d'un traduttore, e più ancora d'un interprete fedele, essendo libro di molto valore, stante che ritragga la natura della mente rivelatrice e la virtù dell' ingegno inventivo per eccellenza. Egli inoltre vede giusto dove chiama erronea, come sopra avvertimmo, quell' asserzione del Michelet riguardante il *Libro Metafisico;* al qual proposito nota felicemente che *la maggior parte delle idee di quest' opera circolano, a così dire, per tutte le parti vitali delle successive sue scritture.* Vere anche quelle riflessioni su l'analisi e su la sintesi; le quali, com' è noto, il Vico piglia in ben altro senso che non facessero Cartesio, Spinoza e Leibnitz. E parmi poi che questo dotto commentatore sia riuscito anche a sciogliere certo nodo in che

delle successioni applica il sistema del Vico nella Storia del diritto privato delle famiglie. Op. cit., pag. 198.

[1] Vedi Op. del Vico con traduzioni e commenti di FRANCESCO PREDARI. Milano, Bravetta, 1835. — Op. del Vico ordinate ed illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla Scienza della civiltà da GIUSEPPE FERRARI. Milano, Società Tipografica, 1835-37.— Édition complète des œuvres de Vico en six vol. Paris, 1835-37.

[2] Vedi Op. cit., pag. 410.

abbiam visto intrigarsi tutti quelli che han parlato del metodo del Vico. Si sa quant' egli condannasse il metodo geometrico nelle scienze morali. Ma forse che con ciò intese condannare quello *stretto ordine geometrico* che troviamo commendato segnatamente nel *Diritto Universale?* No, certo. Con vari argomenti il Predari mostra come il Vico abbia celatamente avversato la sintesi cartesiana; quella sintesi che nel linguaggio de' primi cartesiani suonava propriamente analisi. Non s'ha dunque a confondere col metodo propriamente matematico la *dimostrazione geometrica* da lui tanto celebrata e creduta necessaria anco nelle scienze morali: *non methodum geometricam, sed demonstrationem ipsam importandam*. Non il metodo, ma sì l'efficacia del metodo geometrico vuol esser trasferita nelle scienze morali. Siffattamente il Predari ha chiarito assai meglio del Ferrari cotesto punto. Col metodo geometrico la mente del matematico s' isola, si astrae, si chiude in sè medesima, e lavora componendo. Ecco la sintesi di Cartesio, almeno come la intendeva il Vico. Ora questa sintesi in sostanza è l'analisi di cui egli parla, e ch'egli stesso condanna, appunto perchè non vuol già isolare il pensiero nello stesso pensiero, ma diffonderlo nella storia.[1]

Ed ora eccoci al Ferrari. Nel Ferrari veggiamo raccolti tutt' i meriti e tutt' i difetti dei critici, degl' interpreti, de' seguaci, degli espositori e degli oppositori del Vico passati, presenti e fors' anco futuri. Di lui toccheremo anche in altro luogo. Qui diremo solamente quanto basti per apprezzar la critica fatta al *suo maestro*, com' ei chiama il Vico. Innanzi tutto notiamo questo: chi vuole studiar le opere del nostro filosofo non può

[1] Dobbiamo lamentare che il Predari non abbia mandato a compimento (a quel che noi sappiamo) la sua edizione, che certo sarebbe stata migliore dell'altra del Ferrari, del quale ei mostra le moltissime e talora incredibili mende. Nè poco pregevoli ci sembrano poi le molte correzioni storiche, filologiche, e cronologiche allo stesso Vico, nonchè gli emendamenti alle citazioni di lui.

fare a meno dell' edizione del Ferrari; ma chi desideri intenderlo, si guardi bene dal leggere anche per isvago l'analisi della mente ch' egli ne fa, prima d' avere studiato il Vico. Il gran merito del Ferrari, e perciò la parte più profittevole della sua grande edizione, è quel riscontro continuo ed esatto delle note comparative, delle illustrazioni, de'ravvicinamenti ond'ella è piena, massime nelle due Scienze Nuove. La parte positiva, paziente, fruttuosissima de' suoi studi è appunto questa. Nessuno ha potuto far altrettanto, e tutti dobbiamo essergli grati per averci messo in grado di potere studiare agevolmente questo filosofo. Altro suo merito è quello d' aver sorpreso il Vico in più contraddizioni: massime in quella, in lui evidentissima, tra l' uomo credente e il filosofo della storia. Merito, da ultimo, l' aver saputo eccitare nell' animo di tutti ammirazione ed entusiasmo per l' ingegno e gli studi del filosofo napoletano; e stupenda per verità e per calore singolare è l'analisi a cui sottopone la mente di lui. La *Mente del Vico* del Ferrari è una monografia unica nel suo genere: acuta, ingegnosa, animata, affascinante dall'un capo all'altro. Nelle sue mani il pensiero del Vico rende immagine sto per dire d' un organo che l' anatomista riduce in frammenti, in cellule, ed in ciascun frammento, in ciascuna cellula va rintracciando l'aura vitale. E il Ferrari supera sè stesso, ripeto, quando descrive e con vivacissimi colori piglia a pennelleggiare nello stesso pensiero del suo filosofo l'intima lotta, il segreto contrasto fra l' uomo vecchio e l' uomo nuovo.[1]

Tutto questo è vero. Ma il Ferrari è scettico, scettico sistematico, scettico tutto d'un pezzo! Una prima

[1] Carlo Cattaneo avverte cotesto pregio del Ferrari. *Il Ferrari*, egli dice, *immaginò un nuovo ramo d' ideologia: lasciate le astrazioni dell' uomo generico, prese a studiare il pensiero specifico nelle menti grandi e originali. Egli ama quasi studiare l' architettura ne' monumenti di Roma e d' Egitto, la vegetazione nelle selve tropicali; le roccie nelle Alpi o nell' Etna; la guerra nelle marcie di Cesare o di Napoleone.* — Vedi *Vico e l' Italia*, nel *Politecnico*, Vol. II, pag. 257.

domanda perciò potrebb' esser questa: poteva egli intendere la fede profonda del suo maestro nella filosofia, nella vita della storia umana e nella perenne e progressiva attività del pensiero? No: nella mente del Vico ei dovea scorgere specchiata la forma del proprio ingegno, la immagine propria, l' arruffio singolare delle proprie idee, le contraddizioni palpabili, i paradossi evidenti, scintillanti onde porgono spettacolo ingegnoso e pur gradito le sue scritture. Dovea ritrovarci l' agitazione furiosa del proprio sentire. Dovea scorgervi un fatalismo, una forza cieca, estranea e quasi attergata che spinge la mente del Vico ad estrinsecarsi, per esempio, in quattro, nè più nè meno di quattro periodi.[1] Così agli occhi di questo critico il nostro filosofo non è che una lunga serie di contraddizioni; sicchè riesce impotente nella speculazione filosofica e povero d' ogni vigor metafisico, appunto perchè incapace a sciogliersi dal dubbio, e conseguir la scienza. *Trent' anni di lavoro ignorato partorirono la Scienza Nuova*, egli dice. Or bene, sopra cotest' amplissima tela di trent' anni il Ferrari si accinge a far le sue prime prove. Vi lavora con entusiasmo febbrile; ma in sostanza non riesce a far altro che anatomia, perocchè in ultimo costrutto non sa darci che ossa spolpate, nervi nudi e distratti, muscoli spostati e lacerati, visceri frantumati, cranio spaccato, cervello ·polverizzato. Ecco precisamente il Vico del Ferrari. Chi saprà riconoscerlo? Io no, certo; e ne porgo qualche esempio che prendo a caso. *Quanto alla psicologia*, egli dice, *l' uomo pel Vico rimane sempre nel-*

[1] Che il Ferrari abbia riflettuto sè stesso nel Vico, si può credere che lo confessi egli medesimo con aria d' ingenuità da fargli onore, quando, rispondendo a certa critica acerba mossagli contro da Guglielmo Libri, si loda d' essere stato il primo a giovarsi delle varianti e delle ritrattazioni del Vico per designare lo svolgimento storico delle sue proprie dottrine. Il *Vico*, egli dice, *mi offriva un' occasione unica, perchè le sue opere non sono che una lunga serie di varianti.* Variante pel Ferrari suona contraddizione. Vedi nella IIa Lett. ai Redattori del *Journal des Savants* in risposta alle censure del Libri.

l' attitudine in cui era stato collocato da Platone e da Cicerone: sempre le idee divine che si svegliano all' occasione delle sensazioni: sempre quella doppia natura di spirito e di materia e la stessa esitazione di Cartesio, Malebranche, Leibnitz a colmare l'abisso che le separa: sempre l'induzione che si avanza alla scoperta, e la ragione che dà l' ordine e la riprova: sempre infine contrastate le usurpazioni geometriche del metodo cartesiano.[1]

Chi non direbbe che il Ferrari abbia assai ben poco meditato il Libro Metafisico e, più che il libro, la mente del suo autore? Queste parole basterebbero a mostrar chiaro il modo con che quest' uomo tanto ingegnoso conduce la sua critica.[2] A veder poi con qual' esattezza parli di storia della filosofia, basti quest' affermazione: aver il Vico studiato il Leibnitz, dal Leibnitz essere stato condotto a ricostruire le tradizioni italiane nel Libro Metafisico, d' avere accolta la sua Monadologia, e simili. Or dove son le pruove di tutto ciò? Il Ferrari non è un pedante, non è uno scolastico: egli non ha bisogno di provare! Fatto sta che il Vico non cita mai nè opere, nè dottrine, nè sentenze di Leibnitz, di cui rammenta appena il nome, il solo nome due volte; e vedremo quando, dove e perchè lo rammenti. Vera bensì è l' osservazione che gli scritti latini del Vico racchiudano il suo sistema metafisico, da lui sempre *supposto e non mai esposto.*[3] Ma non possiamo indirizzare allo stesso Ferrari questo medesimo rimprovero? Perchè lo avete sempre *supposto* cotesto sistema, e non indagato e giustificato e corretto mai ne' vostri lunghi commenti?[4] Dice che il

---

[1] Vedi *La Mente del Vico.* Ediz. Mil. Vol I, pag. 112.

[2] Il medesimo tenore di critica egli segue nei Proemi al *Diritto Universale* e al *Libro Metafisico,* vol. II e III.

[3] Vedi Prefaz. alla *Mente del Vico,* pag. 9.

[4] Il Ferrari avrebbe avuto grand' attitudine, se lo scetticismo non avesse ridotto in polvere fosforica il suo ingegno, a comprendere ed esplicare la dottrina metafisica del suo maestro. Talvolta ne dà segni evidenti, per esempio laddove afferma che *l' intima unione tra la fisica*

Vico, avendo isolato nelle *fasce* della *sua metafisica* il corso delle nazioni, *andò a rovinare contro le vaste federazioni della civiltà moderna.* Il critico e l'interprete qui vien meno, e in quella vece abbiamo il politico federalista che ad un suo preconcetto si studia subordinare un principio del maestro. E quando afferma che col circolo similare questi *rovescia perpetuamente le nazioni dalla Monarchia alla barbarie,* sarà lecito chiedere al Ferrari, se questo principio possa esser rigorosamente dedotto dall'insieme delle dottrine del Vico, o se più veramente non esista una splendida legge di progresso, un processo in quel suo ternario storico e nella successione delle forme politiche come ei le considera? Ma eccolo contraddirsi quando afferma che il Vico *arresta il corso delle nazioni alle grandi monarchie.* Questo è vero: ma perchè dimenticare che la grande monarchia pel Vico è la *Monarchia civile;* quel reggimento politico nel quale il mondo moderno (dopo il *ricorso* storico) si ferma e devesi fermare, appunto perchè è il governo, l'impero della *ragione spiegata?* Nella seconda Scienza Nuova, egli dice, il Vico giunge a distruggere Omero. Ma non l'avea già bell'e distrutto nella Prima, per non dire anche nel *De Constantia Philologiæ* dove il dubbio traspare evidentissimo? Per *un' anomalia il genio del Vico profetizzò le verità del secolo XIX.* Benissimo: oh perchè dunque non avete spiegato, commentato, fecondato, ravvivato coteste verità? Perchè non ci avete presentato l'uomo nuovo svestendolo delle vecchie ciarpe? Sono forse il dubbio e lo scetticismo sistematico le verità del secolo XIX?

L'esagerazione del Ferrari passa il segno là dove afferma che nella Scienza Nuova il suo maestro siasi inalzato a creare *geometricamente la storia dell'umanità,* a farla con la *meditazione,* a farne una *storia ideologica,*

---

e la metafisica costituisce tutta la forza e la grandezza del sistema di Vico. **Op. cit., pag. 118.**

e quasi una *geometria umanitaria*. Io stimo l'ingegno potente, vivacissimo del Ferrari, e leggo e leggerò sempre con trasporto i suoi libri. Ma c'è egli una ragione di cotesta critica che comincia col caos e finisce nel caos? La ragione c'è, ed è tutta nei suoi principii filosofici. Tutto ciò che v'è di fisiologico, di fisico, di naturale, d'istintivo, di meccanico nelle dottrine vichiane, tutto questo egli ha saputo organare a sistema, e con ardire e con ingegno senza esempio nella storia. Questo, vedremo, è il suo sistema storico, ch'è in sostanza l'espressione più esagerata del Positivismo applicato nella storia. Suo principio è la contraddizione: non la contraddizione già risoluta razionalmente com'è, per esempio, nella mente degli Hegeliani; bensì la contraddizione empirica, la contraddizione intesa come *fatto*, la contraddizione immanente. Per questo suo principio il Ferrari dovrà occupare un luogo distinto nella storia della filosofia contemporanea, appunto perchè nella forma com'ei lo presenta è un principio originale. Ed egli se ne tiene, se ne gloria. Giorno di festa fu per lui quando alla mente gli apparve chiara l'applicazione di tale idea alle dottrine politiche degli Stati considerati nelle loro scambievoli opposizioni e ne' lor contrasti. La mia gloria (diceva un giorno) si fonda appunto su la scoperta di questa legge. E questa legge egli è venuto applicando, com'è noto, in tutte le sue scritture, dalla *Mente del Vico* alla *Storia della China*. Ora io domando con questa filosofia poteva egli penetrar davvero nella mente del suo maestro? [1]

---

[1] Nell'*Essai sur le principe et les limites de la Phil. de l'Hist.* (Paris, Jonbert 1843) il Ferrari riduce a quattro i difetti cardinali del Vico: 1° Il Vico, egli dice, ha *trasportato nella vita delle nazioni l'armonia prestabilita di Leibnitz.* Sarà vero in certo senso: in che senso? in che maniera? 2° Ha *fatto della Scienza Nuova una generalizzazione della Storia Romana.* Ma, come se lo stesso Vico chiamò la istoria romana *tenuissimo Saggio* della storia universale? 3° Ha *considerato il sistema sociale solo nel patriziato, e però i plebei non essere altro che bimani senza matrimonio nè religioni.* Ma perchè non fate che la vostra critica penetri in que' due

Dopo il Ferrari è bene far menzione del Cattaneo, il quale a proposito d'un altro libro dello stesso Ferrari [1] scrisse un articolo pieno di serietà e dottrina, come sempre usava quel forte e versatile ingegno.[2] Psicologo e critico più che scettico, con la sua critica egli comincia a riprender l'andamento pacato e sereno dello Iannelli. Il Cattaneo è come l'anello fra il Ferrari e il Tommasèo. Noi non possiamo, egli dice, studiare con profitto lo spirito umano in sè, nella sua essenza, bensì nelle sue elaborazioni storiche, e nelle situazioni più numerose e diverse che si possa. Però bisogna studiare il *poliedro ideologico nel massimo numero di sue facce*, e da questo terreno tutto *storico e sperimentale* dovrà sorgere la vera cognizione dell'uomo; la quale indarno si cerca nei nascondigli della coscienza. Lo studio dell'individuo nella società, l'ideologia sociale: ecco una sentenza piena di verità per cui il Cattaneo si chiarisce assennato seguace del Vico. E che egli abbia inteso il pensiero del filosofo napoletano lo pruova l'altra osservazione su le successive trasformazioni storiche del diritto, per cui nella Scienza Nuova « troviamo fusa la dottrina degl'interessi come campeggia nel Machiavello con la dottrina della ragione esposta da Grozio, togliendo così la contraddizione che divideva la storia dalla filosofia.[3] » Che se anche il Cattaneo s'addolora al pensiero dei *Circoli fatali*, che il Vico ebbe in comune, secondo lui, col Machia-

supremi principii d'umanità, PUDOR e LIBERTAS, che sono il cardine della Scienza Nuova, e per cui anch' il servo, anch' il bimane un bel giorno diventa *uomo*, personalità? 4° *Cade col Machiavelli nel sistema delle due fasi, l'una barbara, l'altra civile.* No, introduce un nuovo sistema nelle due differenti fasi, l'una *spontanea* e l'altra *riflessa;* e questo non è circolo fatale, identico, ma progressivo. Dice poi che il Vico *croit que la volonté peut corrompre l'œuvre de la raison* (pag. 105). Qui evidentemente il Ferrari non ha saputo, nè poteva col suo scetticismo, intendere e comporre in organismo i principii psicologici del suo maestro.

[1] FERRARI, *Vico et l'Italie.* Paris 1839.

[2] CATTENEO, nel *Politecnico.* Vol. II, 257.

[3] Vedi Periodico cit. pag. 264.

velli e col Campanella, una consonanza mirabile però sa trovare fra i più recenti sistemi umanitari e quello del Vico, agli occhi del quale la Provvidenza, con l'*occasione degl' interessi* delle inique passioni, trae la giustizia effettuandola gradatamente nel mondo delle nazioni. Laonde osserva come prima di Fichte, segnatamente prima di Schelling, a lui fosse dato riguardar la ragione qual facoltà che *occasionalmente si sveglia* nell' uman genere.[1]

CAPITOLO TERZO.

CONTINUA IL PERIODO DE' CRITICI E DEGLI ERUDITI.

Co' suoi *Studi Critici* l'illustre Tommasèo segna il passaggio al terzo periodo, e quindi ad una terza classe di scrittori che si sono occupati del Vico. Critico e filosofo, infatti, egli stabilisce l'anello fra i puri critici e gl' interpreti filosofi negli studi riguardanti il nostro autore. Imitazione e riproduzione, come negli scrittori del primo periodo, non era possibile nell' ingegno versatile, duttile, acuto ed elegante del Tommasèo; e tanto meno possibile in lui una critica scettica alla maniera del Ferrari. Piena la mente e l'anima di fede e di profondo sentire, questo scrittore è anche filosofo, e vi pretende. Egli ha scritto libri di filosofia; ha interpretato, e non di rado con sottigliezza scolastica ha difeso il principio speculativo del Rosmini, e propugnatolo con ardore giovanile. Nessuno dunque può negare a quest' ingegno artistico e severo buona dose di virtù speculativa. Sarà filosofo scologizzante, sarà filosofo più che rosminiano, ma è filosofo, oltre che critico de' più sottili: è filosofo e critico, e, senza con-

[1] Nel *Politecnico* cit., pag. 276.

trasto, quant' a proprietà di linguaggio occupa oggi 'l primo seggio fra i viventi scrittori del nostro paese. Nessuno meglio di lui poteva farsi a rilevar le bellezze nella parte letteraria ed estetica delle idee del nostro filosofo. E, facile a spigolare ne' campi altrui, anche in questo egli è andato scegliendo fior da fiore, e ne presenta cotal mazzo che lascia scorgere l'arte di chi n'ha fatto la scelta. Chi, prima di lui, avea saputo ritrar l'indole, per esempio, di certe composizioni poetiche del Vico, additar la possente originalità nello stile, la selvaggia robustezza della parola, la forma singolare dell'ingegno, e segnatamente l'animo e tutto il carattere morale dell'uomo? Una delle più notevoli pagine della prosa italiana, egli osserva, è la nobile immagine di donna egregia lodata dal Vico: ed è verissimo; e vere ed argute non meno ci paion quelle considerazioni su la storia del Caraffa, nella quale spesso questi è dipinto *non qual era ma qual doveva essere, per meritare le lodi del Vico. La dignità del lodatore si vendica per tal modo della indegnità del lodato, e la lode diventa condanna.*[1]

Ma il Tommasèo, ho detto, è anche ingegno speculativo, e spesso è felice nell'intravedere il vero di certe idee filosofiche del Vico. Ecco un'acuta riflessione: *Polibio e gli antichi deducono osservazioni generali da' fatti, il Machiavelli trae consigli, il Vico determina leggi. Ma le* SUE LEGGI NON FANNO FORZA ALLA PRATICA, *anzi egli dice che l'uomo dee nelle teorie rattenersi come cavallo animoso, per poi nelle pratiche cose correr di maggior lena.*[2] Altra bella osservazione è quando nota come da Platone egli traesse non l'idea, sì la ispirazione della sua storia ideale. Il che mi piace avvertire col Tommasèo contro chi pretende rimontare sino al filosofo ateniese a ripescarvi un antecedente alla Scienza Nuova! Verissimo altresì che le due Scienze Nuove paiono entrambe due *grandi edifizi secondo la medesima idea architettati:*

[1] TOMMASÈO, *Studi Critici*. Venezia, 1843 Vol. I, pag. 89.
[2] Id., eod., Vol. I, pag. 95.

e questo avverta chi ha creduto vedere nella seconda di esse non so che stravaganze, follie o puerilità. Con salde ragioni poi contro parecchi critici del Vico egli dimostra come nelle opere di lui si manifesti potente, vera, chiara l'idea del progresso; perchè *se alle cose umane vide un corso e ricorso in orbita fissa, non disse che l'orbita non si potesse più e più sempre col volger de' tempi allargare.*[1] E non meno della critica che riguarda per diretto il Vico, preziose paionmi anche quelle undici appendici indirizzate ad illuminare il testo dove il filosofo napoletano sorge principal figura: dico le appendici sopra lo Stellini, il Grozio, il Romagnosi, il Foscolo, sul gius sacro e sul gius Romano, su le origini sociali, su gli Sciti, Illirici, Slavi, sul Niebuhr ed altri.

Il Tommasèo vuol esser rammentato ed encomiato eziandio per un altro lavoro speciale sul *Diritto Universale.*[2] È un esame critico, al solito, assai condensato e sparso di riflessioni ingegnose, d'opportuni e fedeli riscontri e di felici divinazioni nel penetrare le idee del filosofo. Ma è pur d'uopo confessare che se come critico nessuno può entrargli innanzi per sobrietà e giustezza di giudizi, come filosofo non tutti sapranno accettarne ogni sentenza. Molte interpretazioni e parecchie confutazioni ch'ei move al Vico noi non potremmo accogliere: quella per esempio dove, accennando alla luce metafisica del nostro filosofo, si studia vederci non più che *l'essere ideale* del Rosmini,[3] e l'altra onde presume che dal concetto della Trinità egli traesse l'ordinamento delle facoltà umane, e nel medesimo concetto scorgesse radicarsi la metafisica, la morale e fin la giurispruden-

[1] Op. cit., pag. 125. È anche del Tommasèo quest' altra bellissima osservazione: *Dalle proprie sventure il Vico dedusse il mondo invecchiato; ma egli medesimo ci vieta di crederlo, egli che pronunziò:* mundus enim juvenescit adhuc: *interpretazione luminosa della sua frantesa dottrina della legge de' ricorsi, e risposta sufficiente a chi lo accusa di negare al genere umano ogni forza d'avanzamento.* — Dizionario Estetico, Vol. I, pag. 398.

[2] *Studi Filosofici*, Vol. II. Venezia MDCCCXL, pag. 118 e segg.

[3] *Studi Critici*, Vol. I, pag. 30.

za.[1] Sbaglio grave, dice, l'aver negato la trasmigrazione delle civiltà da popolo in popolo innalzandovi mura di bronzo.[2] Errore gravissimo poi da restarne scandalizzati, più che uno, mille Tommasèi, gli par la sentenza, che dopo il diluvio gli uomini si disumanassero![3] E qui l'illustre critico si fa forte delle censure del Lami, del Romano e del Finetti e di tutti gli oppositori del primo periodo, co'quali dopo un secolo e mezzo par ch'ei si trovi in pieno accordo. Il Tommasèo non poteva penetrare nelle dottrine speculative del Vico, e da queste trarre, più che *dai due o tre passi d'autori latini* o dagli urli dell'uomo bestiale assordante l'aria e le selve, nuove dottrine e vere su le origini dell'umanità, non discordanti oggi co'risultati delle scienze naturali.

Come si vede, con una critica sempre acuta nelle sue osservazioni tuttochè non sempre vera ne'suoi giudizi, il Tommasèo è stato il primo fra noi ad esprimerci 'l bisogno d'interpretare in maniera filosofica le dottrine del nostro filosofo; ma non vi giugne, nè il poteva, perchè non gliel permettevan nè le esigenze della fede tanto salda e vigorosa nell'animo suo, nè la filosofia schiettamente Rosminiana nella quale è uso attingere i principii filosofici e i criteri metodici. Usciamo ora un'altra volta dal nostro paese, e vediamo se nel giro degli anni di che parliamo gli studi, i giudizi e la stima circa il nostro filosofo sian venuti semprepiù progredendo anche presso altra letteratura come presso di noi.

L'illustre Renouvier avrebbe stimato manchevole la sua storia della filosofia moderna ove anch'egli non avesse accennato all'autore della Scienza Nuova. Il Vico, egli dice ripetendo un'affermazione del Michelet,

---

[1] Tommasèo, *Studi Filosofici*, Vol. cit., pag, 129.

[2] *Studi Critici*, Vol. cit. pag. 73.

[3] *Due o tre passi d'autori latini e 'l troppo religioso rispetto di tutte sorta tradizioni in tali sogni smarrirono tale ingegno.* — Vedi Op. cit. Vol. cit. pag. 38.

del Cousin, del Lerminier, dello Jouffroy e d'altri francesi, ha fatto alla scienza una rivelazione nuova creando la filosofia della storia; talchè dopo la morte de' due martiri suoi compatrioti Bruno e Campanella, ei ci si presenta davvero qual rivelatore d'un mondo nuovo.[1] Un' altra osservazione, di cui è bene prender nota, è quella dov' egli afferma che, quant' a Cartesio, il Vico ebbe pieno diritto a biasimarne l'incompiutezza del metodo, egli che, considerando come scienze la poesia, e la storia e la filologia, potè gettar le basi d'un metodo novello supremamente sperimentale, storico e comprensivo. Ma quali sono propriamente i principii filosofici del Vico? Ha egli una serie di principii metafisici? Il Renouvier non risponde a questa domanda, e si tiene contento nell' affermare solamente ch' egli *amava la metafisica di Descartes.*

Sarebbe questo il luogo di rammentare il Bouchez;[2] ma, fra tutt' i francesi, questi è l' unico scrittore che del Nostro abbia parlato in guisa assai meschina, tanto che a veder come lo cita e come n' espone le idee, farebbe sospettare di non averlo letto, o che ne abbia solamente discorso per sentita dire. E noi non avremmo tirato fuori il nome di questo debolissimo filosofo della storia e tenutone conto, se nel suo libro non si vedesse confermata certa notizia della quale giova prender nota. Citando un vecchio periodico di Francia, il Bouchez dice come le opere del Vico fossero quivi note già sino dai primi lustri del secolo passato. I francesi dunque molto probabilmente non ignoravano il primo libro del *Diritto Universale* e, che più monta, neanche il secondo nel quale è racchiusa, com' è noto, la sostanza della *Scienza Nuova*. La qual cosa abbiam voluto qui avvertire col fine di rinfiancare vie più la sentenza d'alcuni critici su l'origine delle molte affinità fra alcune idee del Vico,

[1] RENOUVIER, *Manuel de Philos. moderne;* Paris et Leipsig 1842 pag. 368.
[2] BOUCHEZ, *Introd. à la Science de l'Hist.* ec. Paris, 1844.

e quelle di certi filosofi e storici francesi anteriori alla rivoluzione, massime del Turgot e del Condorcet.

Nel tempo di cui parliamo (1844) novella traduzione comparve in Francia per opera dell'autrice anonima del *Saggio sulla formazione del domma cattolico.* E anche qui c'è progresso; perchè se la traduzione del Michelet, come si disse, è una riduzione non molto fedele e mancante di critica, la traduzione di che discorriamo, oltre d'esser propriamente traduzione, è poi fornita d'un lungo lavoro su le opere e su le dottrine del Vico, pregevole soprattutto per l'analisi cui è sottoposto il pensiero del nostro filosofo.[1] L'autore di questa prefazione s'accorge subito ov'è il nodo delle dottrine e del metodo vichiano. Cotesto nodo, evidentemente, è nella distinzione e insieme nella relazione tra il *vero* e il *certo*, tra la *ragione* e l'*autorità*.[2] E innanzi tutto osserva come la parola *autorità* pel Vico voglia dir volontà, coscienza, voce interiore, sorgente di quel conoscere ond'all'uomo non riesce additar le ragioni scientifiche e universali. Brevemente: la coscienza è autorità anzi la più grave delle autorità. La ragione poi è facoltà che giugne a dimostrar la cosa scientificamente, e quindi produce il vero. E poichè tutto ciò che l'uomo dimostra è fatto da lui e però ha natura finita, ne segue che il *vero* debb'essere inferiore al *certo*. V'è pertanto differenza tra il vero metafisico e 'l vero matematico: questo è nostra fattura, e quindi è *vero;* quello, in vece, non ci appartiene come nostro effetto, e in conseguenza riguardo a noi è solamente un *certo*. Ora siccome conoscere vuol dire scomporre ed astrarre per cavarne gli elementi; così di Dio non potremo aver nozione *vera*, ma *certa*, stantechè non ne sia dato scomporre ciò ch'è essenzialmente uno, nè ritrovar cause di ciò che è causa per sè. È necessario adunque un modo nuovo di conoscere Dio;

[1] La lunga ed elaborata prefazione a cui alludiamo si vuole scritta da un celebre storico francese (A. M.) amico della traduttrice.

[2] *La Science Nouvelle*, trad. etc., Paris, 1844, pag. LVII.

e però necessaria una nuova facoltà. Questa facoltà è appunto il volere, che si rivela col mezzo della coscienza. La nozione di Dio quindi è un fatto di coscienza e di autorità, perchè autorità e coscienza tornano il medesimo.

Ho voluto accennar brevemente queste osservazioni non solo a mostrare che la prefazione di cui parliamo non è da annoverarsi fra le solite ampolle messe in fronte alle traduzioni delle opere di grandi autori, ma a far vedere altresì come in essa racchiudansi interpretazioni davvero ingegnose. Il traduttore poi avverte la confusione fatta dal Vico tra Zenone lo stoico al quale è attribuita la dottrina del punto metafisico, e quel Zenone d'*Elea* che riguardava i corpi siccome aggregati d'infinito numero d'atomi o di punti. Nota essere esclusivo del Vico quel concetto per cui si considera il corpo siccome *punto metafisico esteso*. Osserva (e qui prego gli altri critici a tener conto di tale osservazione) che il Vico non volle nè poteva respinger l'idea del progresso, attesochè avrebbe contraddetto alla propria metafisica: *les cercles dont il entoure l'humanité doit nécessairement marcher en avant.*[1] La qual sentenza, che cioè nel padre della scienza storica rifulga chiarissima, chi sappia discernerla, l'idea del progresso, è sostenuta in modo splendido da un altro francese vivente, dal De Ferron come appresso vedremo.

Fra le idee originali del Vico il traduttore pone anche questa: l'uniformità originaria di civiltà appo differenti popoli più come effetto della comune natura e dell'unità di fine che ne presiede allo svolgimento, anzi che come resultato di comunicazioni dirette avvenute fra popoli diversi.[2] Riferisce al Vico la scoperta de' tipi *fantastici* di differenti classi d'uomini contro chi non vi sapeva scorgere altro fuorchè personificazione di forze naturali. A lui medesimo riferisce l'aver dimostrato storicamente il processo delle tre forme politiche generali,

[1] *La Science Nouvelle*, pag. CVII.
[2] Idem pag. CIX.

aristocrazia, democrazia, monarchia; l' aver avuto coscienza come nè l' eloquio nè la civiltà latina fossero provenute di Grecia; e, anzichè divinato (come vorrebbero alcuni tedeschi), aver egli dimostrato in gran parte i suoi principii storici, nè solamente dato impulso alla presente filosofia della storia, ma avere concorso propriamente a svolgerla, a costituirla: al qual proposito notiamo come il traduttore giustamente rivendichi al Vico il merito attribuito a Champollion, d' aver interpretato e svolto le conseguenze del celebre passo di San Clemente Alessandrino. Fa vedere poi come in più cose ei mirasse più giusto e più sicuro dei suoi successori quant' alla storia del Diritto; per esempio, su la tanto vitale distinzione fra popolo e plebe, non veduta da Livio, e comprovata dopo il Vico dal Beaufort e dal Niebuhr. Mostra quindi essere assolutamente nuovo il modo con che l' autore della Scienza Nuova considera e risolve la questione circa l'origine delle XII Tavole; nel che lodiamo la forza e la maniera ingegnosa ond' anch' egli sa difenderne la verità. Verissimo, finalmente, quel giudizio su la dottrina risguardante Omero e i poemi omerici, accorgendosi come il Vico non intendesse con tal dottrina negare un Omero personale che impresse forma esteriore ai suddetti poemi, ma negare bensì, nel che egli ebbe ed ha ragione, un Omero che fosse creatore de' medesimi, come vedremo a suo luogo.

Tali sono i pregi di quest' assennato lavoro critico che va innanzi alla seconda traduzione della Scienza Nuova. Ma non vi mancano difetti; e ne cito qualche esempio. Come non iscorger l' attinenza fra il *vero* e il *certo* del Vico? Come non veder che l' *autorità* altro non è che la stessa *ragione* considerata quale obbietto che propone sè a sè medesima, essendo due termini cotesti che, come altrove diremo, van soggetti anch' essi alla legge di conversione? Se questo avesse inteso il traduttore, non avrebbe affermato che dell' assoluto non si possa aver nozione, ma sentimento. Nella *Ragione* e

nell'*Autorità* del Vico egli forse ha voluto scorgere qualcosa della Ragion pura e della Ragion pratica del Kant, e certo non s'è intieramente ingannato. Ma non s'inganna egli quando si piace di scendere a conclusioni così immediate col Criticismo? Che poi tanto in metafisica quanto in geometria il punto sia *principio* d'estensione; che però la matematica, sia come dire, copia materiale atta a farci conoscere il tipo immateriale ch'è appunto la metafisica; e che tutto ciò stabilisca un rapporto nuovo e mai non visto prima del Vico fra il conoscere metafisico ed il matematico; le son cose alle quali non è lecito, per nostro avviso, mover dubbi. Or come in tutto questo c'entra egli il panteismo? Il punto val forse la circonferenza? Certo, *punto metafisico* è lo sforzo, l'anima del mondo: ed è anche un modo dell'Assoluto. Ma che natura di modo è egli mai cotesto? Anch'il Vico definisce tal modo come disposizione dell'assoluto (*dispositio Dei*): ma qual genere disposizione è ella cotesta? Sarà determinazione intrinseca? Eccoci al panteismo! E quando siamo al panteismo, io confesso di non intender più nulla del Vico, nè delle sue dottrine, e nemmanco di questa scrittura del traduttore francese. Non parmi dunque giusto affermare che la filosofia del Nostro ad altro non possa riuscire salvo che ad una forma di panteismo. Forse che tutto al mondo si può ridurre a tre modi, come vorrebbe il critico, della sostanza divina? Intendo come quelle tre note idee del Vico, *Quiete*, *Conato* e *Moto*, ove formino soggetto unico, semplice, immutabile, possano facilmente condurre all'assoluta identità. Ma ecco dov'appunto è necessaria la critica; una critica mercè cui, chi ne voglia interpretar con sincerità di giudicio le dottrine, è in obbligo di porre in accordo la teoria in discorso con altra serie d'idee evidenti, sicure, nè soggette a dubbie interpretazioni, che pur troviamo sparse nelle opere del nostro filosofo.

Un altro appunto potrebb'esser questo. L'anonimo traduttore accenna al metodo educativo ond'il Vico

gettò qualche barlume nel libro sulla *Ragion degli studi*. Diremo appresso perchè la sentenza pedagogica che il Vico pone a fondamento di questo libro torni d'ogni parte erronea: ma forse per questo potrà esser lecito al critico di fermarsi al primo uscio che gli vien fatto incontrare? Più che dell' orazione *De nostri temporis studiorum ratione*, non avrebb' egli potuto e dovuto ricavare i principii pedagogici del filosofo dalle sue stesse dottrine di psicologia e di diritto, chè certo non gli sarebbe mancata stoffa bastevole al fatto suo? Finalmente, quanto all' appunto su la monarchia, è vero esser questa l'ultima forma politica che apparisca nel processo storico dello Stato secondo il Vico; ma non è la più perfetta nè in sè stessa, nè secondo i principii della Scienza Nuova, come abbiamo avvertito parlando del Ferrari.

E qui poichè siamo tra' Francesi, giova dire quale stima facesse Augusto Comte del massimo libro del nostro filosofo. Come si rileva dalla corrispondenza epistolare col Mill, il padre del Positivismo francese studiò il Vico nell'ottobre del 1844; e prima di tutto si chiama contento per non averlo letto innanzi, chè altrimenti sarebbe stato *entravé ou dérengé momentanément!* Afferma poi che il suo giudizio sul Vico è quel medesimo ch'egli stesso formulò riguardo al Montesquieu e al Condorcet:[1] il che basterebbe a mostrare con qual disposizione d'animo ei pigliasse a leggere la Scienza Nuova.[2] Vedremo altrove qual differenza corra tra l' opera su lo *Spirito delle Leggi*, e la Scienza Nuova: quant' al libro del Condorcet fin d' ora diciamo nulla o pochissimo aver che vedere le intuizioni, del resto felicissime, di questo filosofo con le indagini storiche particolari, positive e analitiche del Nostro. E ancora, chi voglia un altro segno del modo come il Comte leggesse il nostro filosofo e qual frutto ne traesse, osservi questo, che alcune *Degnità* del filosofo napoletano a lui parvero indicare

[1] A. Comte, Op., Vol. IV.

[2] Littré, *Auguste Comte*, pag. 460.

un primo passo *verso il sentimento della vera evoluzione sociale.* Non era naturale che il Comte si fermasse lì a que' generali assiomi delle *Degnità* ove parevagli intravedere il germe della evoluzione sociale? Ma fermarsi a cotesti germi, e non accorgersi qual fecondo svolgimento abbian essi ricevuto dal medesimo autore, è lo stesso che accorgersi del seme e non veder l'albero! E come poi non iscorgere la sua stessa legge dei tre stati ad ogni pagina della Scienza Nuova? E come aver cuore, ciò che più monta, di proclamarsene inventore? Giunto appena alle *Degnità*, chiude gli occhi per non vedere; e non vuol vedere ciò che l'italiano avea già visto molto più profondo di lui, e prima di lui!

Sennonchè egli stesso ne riconosce i meriti, meriti ch'ei crede superiori a quelli del Montesquieu, e conclude annunziando che la dottrina del Vico *potrà deciderlo,* in una seconda edizione dell'opera sua, a consacrare *une ou deux pages à l'appréciation de Vico.* Manco malè che *principal merito effettivo* del filosofo italiano gli sembra esser quella maniera profonda con la quale nella Scienza Nuova è intesa la filosofia storica del linguaggio! Ma chi per poco abbia studiato il nostro filosofo, non saprà dubitare che per l'appunto questa dottrina particolare in lui si collega intimamente con altre di maggior valore, stantechè una filosofia storica del linguaggio importi già una filosofia della storia, e quindi una scienza dei fatti storici: Or se nell'una ci è meriti effettivi, non sarann'anco nell'altra cotesti meriti? Ecco il positivista francese che, pur non volendo, viene a riconoscer la gloria (gloria ch'egli sperò d'aver tutta sfrondata nella lettera al Mill) di chi un secolo avanti a lui e con ogni splendore di scienza, inaugurava tra noi la verace filosofia positiva.

E qui è anche il caso d'accennare all'illustre Stuart Mill, il quale, un anno prima che il Comte gli desse notizia de'suoi studi sul Vico, pubblicava il *Sistema di Logica,* e accennava al filosofo napoletano là dove stabilisce i

principii del metodo *deduttivo-inverso,* o metodo storico. L'azione reciproca, egli dice, delle circostanze che generano i caratteri degli esseri umani, e degli esseri umani che modificano quelle circostanze o esterne condizioni, induce necessariamente un circolo di moto, od un progresso. Quantunque nel mondo astronomico le posizioni successive de' corpi celesti producano cangiamenti variabili, questi cangiamenti sono ricondotti nelle condizioni ordinarie e nell'ordinaria monotonia, in virtù del sistema solare. Il moto de' corpi celesti, insomma, è essenzialmente orbitale. Ma non è anco possibile un moto, una linea che non rientri in sè medesima? È possibile. Ora il moto della storia a quale di questi due tipi è a riferirsi? «Uno degli autori (egli dice) che per i primi hanno considerato la successione degli avvenimenti storici come sommessi a leggi fisse ed han cercato scuoprire queste leggi mercè un esame analitico della storia, il Vico, il celebre autore della Scienza Nuova, ha adottato la prima di queste alternative. Egli ha concepito i fenomeni dell'umana società come procedenti nella stessa orbita, passando periodicamente per la medesima serie di cangiamenti. Quantunque tal maniera di vedere non manchi di verosimiglianza, non potrebbe sostenere un esame serio: e quelli che al Vico sono succeduti in tale ordine di speculazione, hanno generalmente accettato l'idea di progressione traiettoria invece di un'orbita o d'un ciclo.[1] »

Come si vede, è il solito appunto ond' il Vico fu ed è anc'oggi accusato da molti. Ma, come il Comte, così pure il Mill probabilmente lesse, o meglio sfiorò una sola delle opere del filosofo italiano; perocchè non sarebbe difficile mostrare, se qui fosse luogo, com' il moto storico del Vico, nel giro de' fatti storici, sia precisamente quello che il positivista inglese addimanda *progressività;* e sarebbe facile poi far vedere com' egli non sia caduto

[1] Stuart Mill, *Syst. de Logique,* Vol. II, cap. 3.

in quel doppio difetto non saputo schivare dal Mill: dico il difetto d' un vero concetto storico, e quello di credere che, ammessa pure una *progressività negli affari umani* (per dir com'egli dice), questa non abbia a costituire questione di metodo nella Scienza Sociale, bensì un teorema della scienza stessa. Ora a me pare che, ritenuto innegabile un cangiamento progressivo nella schiatta umana, l'oggetto della scienza non può riuscire identico a sè stesso, non è immobile, nè immutabile; per cui, ammesso che la natura del metodo tiene alla natura dell'oggetto, non siamo altrimenti in una questione teorematica, ma di metodo altresì. Il concetto adunque della Scienza Sociale corre i destini del concetto della scienza storica. Questa, come sarà meglio veduto, è una delle pecche del Positivismo inglese.

Ma nel Mill c'è tal pregio, come altrove accennammo, che il diresti seguace addirittura del nostro Vico, tantochè il VI libro della sua Logica si potrebbe credere un'applicazione d'alcuni sommi pronunziati della Scienza Nuova. Parla anch'egli di legge storica; d'una legge di trasformazioni successive, d'una progressione nelle convinzioni intellettuali dell'umanità. Più ancora: la possibilità d'una vera Scienza Sociale e' non sa farla consistere in altro salvo che in queste due condizioni: 1° nel determinare cotesta legge, ma in maniera empirica, cioè come resultato di pura osservazione ed esperienza storica; 2° nel saper convertire poi cotesta medesima legge in teorema scientifico, deducendola *a priori* dai principii di nostra natura.[1] Or chi non vede come qui l'illustre inglese avrebbe potuto confessare che a tali quesiti erasi già risposto in Italia un secolo e più avanti che in Inghilterra fosse pubblicato il *Sistema di Logica?* Chi non vede quanto ingiustamente abbia egli prodigato al Comte tutti gli onori del metodo storico? Qua dietro abbiamo sospettato che nè il Mill nè il Comte si ebbero per av-

[1] Stuart Mill, *Syst. de Logique.* Vol. II, pag. 530.

ventura notizia diretta o almeno accurata delle opere del Vico. Se così non fosse, nè questi avrebbe fatto tanto rumore della sua legge *sociologica* e menatone vanto come di peregrina scoperta, nè quegli, fatta la cerna anche lui dei meriti del positivista francese, avrebbe oggi affermato che proprio al Comte s' appartenga l' onore di questo concetto: che *ciascuna classe distinta di concepimenti umani passi per tre stadi, teologico, metafisico e positivo.*[1] Avrebbe visto, insomma, che la legge storica del filosofo italiano è, come dire, un organismo vivente, tutt' un sistema, di guisa che nessun elemento di civiltà può rimanerne fuori; e sarebbesi accorto perciò che la parte o l'aspetto vero della legge sociologica la quale egli accetta e celebra, s' appartiene al nostro filosofo italiano, dovechè la parte erronea ch' egli stesso ripudia, potrà, quando se n'abbia gusto, formar la gloria della presente filosofia francese.[2]

Ed ora lasciando inglesi e francesi torniamo in Italia, dove ci si presenteranno scrittori ne' quali, fatte le debite eccezioni, più che la critica erudita e storica e letteraria, predomina il senso della interpretazione speculativa, e sentesi l' esigenza filosofica nello studio delle dottrine vichiane. Si comincia a capire che nelle opere del Vico c' è pure i germi d' una filosofia da svecchiare e da fecondare. Si comincia a vedere che, oltre la Scienza Nuova, c' è pure il Diritto Universale; e che oltre il Diritto Universale c'è anche il libricciolo su l' antichissima sapienza degl' italiani.

---

[1] Stuart Mill, *A. Comte et le Positivisme*, pag. 13.

[2] Che Stuart Mill nel pronunziare siffatti giudizi non avesso cognizione esatta del filosofo italiano, si può sospettare anche dal linguaggio pieno di maraviglia ch' egli usa nell' ultima edizione della sua *Logica* ove, parlando della *Storia dell' Incivilimento* del Buckle, dice un *gran mutamento essersi avverato dopo la pubblicazione* di tale storia, avendo questo scrittore *posto il gran principio per cui la storia è sommessa all' impero di leggi universali.* Ma non è questa per l' appunto la grande scoperta della *Scienza Nuova* almeno quant' al suo principio? E tutte le leggi su la costanza de' fatti sociali trovate dal Buckle e più dal Quetelet, non sono forse altrettante applicazioni sociali di quel principio?

Ma prima di procedere innanzi giova rispondere ad una difficoltà non difficile a nascer nella mente di qualche pedante. Si domanderà: perchè insieme co' puri critici ed eruditi in questo secondo periodo avete messo filosofi di gran nome? La risposta è facile e chiara: primo, perchè tale è l' ordine cronologico di cotesti filosofi; secondo, perchè costoro han parlato o accennato alle dottrine del Vico, adoperando una critica più presto erudita e storica che filosofica. Qui non potevamo disporre e coordinare gli autori in ragione delle opere scritte e per gli studi ch' essi han coltivato e per la forma del loro ingegno, bensì pel valore della critica ch' essi hanno esercitato su le dottrine del nostro filosofo. Nessuno ha dato segno d' elevarsi ai veri principii di queste dottrine, non perchè non sapessero, ma sia perchè alcuni di essi non ebbero tal fine parlando del Vico, sia perchè non han creduto ad una filosofia di quest' autore. Nondimeno a contar dai primi fino agli ultimi scrittori appartenenti a questo secondo periodo, dallo Jannelli, per esempio, al secondo traduttore francese della *Scienza Nuova*, è evidente un progresso mercè cui la critica sul nostro filosofo, da erudita e storica e filologica, viene assumendo gradatamente valore sempre più filosofico; di modo che l' ordine logico, in questo nostro saggio di storia sulla Scienza Nuova, risponde perfettamente all' ordine cronologico.

La critica nel senso d' interpretazione filosofica sarà quind' innanzi il carattere per cui si distingueranno gli autori a' quali verremo accennando nel seguente capitolo.

CAPITOLO QUARTO.

PERIODO DEGL' INTERPRETI FILOSOFI.

Il terzo periodo degli studi sul filosofo napoletano, se è vero che ha da risolversi logicamente, come s' è

detto, in una critica filosofica, doveva esser dischiuso propriamente da' filosofi come quelli i quali, più che fermarsi alle applicazioni, costumano anzi risalire ai principii e alle ragioni di esse. Or le ragioni e i principii della Scienza Nuova giacciono sparsi, quasi germi fecondi, nelle opere latine del nostro filosofo; e a queste vediamo accennare più spesso, e ad esse volgersi più che ad altro la mente degli scrittori che noi verremo adunando ed esaminando in questo terzo periodo.

Primo di tutti, infatti, al *Libro Metafisico* ricorre l'illustre Terenzio Mamiani; e, trovatovi il criterio del *vero* e del *fatto* che è come il nodo vitale di tutte le teoriche vichiane, nel *Rinnovamento* dell'antica filosofia italiana viene applicandolo a quella dottrina ch'ei disse *della Intuizione*. Sennonchè, un criterio qual è questo di valore essenzialmente universale, come vedremo, un criterio che nelle più elevate questioni di metafisica assume qualità e forma di principio; nelle mani del filosofo pesarese invece piglia natura e proporzioni, per così dire, di norma psicologica, o ideologica che sia: nè quindi ebbe torto il Rosmini se in cosiffatto innesto operato dal Mamiani vide annidarsi difetti non pochi, nè lievi magagne, confessate oggi tacitamente e nobilmente dall' autore delle *Confessioni d' un metafisico*. Vedremo a suo luogo se quando il Vico propose quel criterio, non intendesse nè punto nè poco uscir da' termini della Intuizione, come allora pensavasi 'l Mamiani.[1] Il quale, ove oggi tornasse a parlarne, certo ne discórrerebbe in ben altri sensi e co' riguardi di buon platonico, più che di filosofo naturale seguace della filosofia del comun senso, al modo che con sì acceso entusiasmo prese a fare trentacinque anni addietro.[2] Del

[1] Vedi *Del Rinnovamento della Fil. antica Ital.*, Parigi, 1834, pag. 474.

[2] Difatto nelle *Confessioni* (vol. I, pag. 597) il Mamiani designa il filosofo napoletano come *il vero e ardito rinnovatore della teorica delle idee*, ma non dice come, non dice perchè, e non giustifica in alcun luogo ed in verun modo tale affermazione. Nè veramente il poteva, stantechè

rimanente il merito a cui egli può e dee pretendere parmi questo. Primo d'ogni altro ei richiamò alla mente degl'italiani non pur la dottrina su l'anzidetto criterio, ma eziandio alcune teorie cosmologiche sparse nel libro *De Antiquissima Italorum sapientia*. Tale si è quella de' punti metafisici come generatori di solidi, in quanto ci significano una forza unica che in ciascun corpo meditiamo sotto la concezione d'un punto: tale quell'altra su la continuità che questa forza infonde a tutte cose:[1] tale anco la idea del conato motore identico per tutto: tale il concetto della incomunicabilità del moto onde ogni particola materiale si può dir che possieda in proprio il principio motivo già ricevuto da tutto il subbietto, talchè il moto sia da ritenere per al tutto spontaneo:[2] tale, finalmente, l'idea della impossibilità del vuoto assoluto, e l'altra che il divisibile accusi l'indivisibile, l'indefinito e l'immutabile in seno alle fenomeniche e divise realtà.[3]

Ognun vede quant'il Mamiani del *Rinnovamento* cogliesse giusto in queste idee cosmologiche del Vico. Dopo trenta e più anni però egli è ritornato a parlarne, ma troppe cose nella nuova cosmologia scordandosi della vecchia. Ristringendoci infatti, per ora, al concetto istorico, se dell'antico maestro invocato sei lustri innanzi ei pur si rammenta, se ne rammenta sol per addolorarsi anch'egli che il Vico fosse stato l'autore della dottrina su' *Corsi e ricorsi storici* (malaugurata dottrina!) nè sa darsi pace pensando come mai nella mente di quel sommo tal gravissimo errore fosse potuto capire. Al contrario oggi egli stima d'aver gettato le basi alla filosofia storica, mercè l'idea dell'*Unità organica* del mondo istorico. Ma, diciamolo con buona pace dell'illustre

la sua teorica neoplatonica delle idee sia diametralmente opposta a quella che, come vedremo, scaturisce dall'insieme delle dottrine vichiane.

[1] *Del Rinnovamento*, ec. pag. 297.

[2] Op. cit. pag. 455.

[3] Idem pag. 453 e seg.

uomo, cotesto a noi sembra ed è un concetto assolutamente vichiano. Per tre fattori, infatti, dice il Mamiani, il mondo de' popoli forma unità organica; e sono questi: 1° natura comune e perpetua negli uomini; 2° diversità di schiatte; 3° diversità di luoghi abitati.[1] Trascurando il terzo fattore, perocchè il concetto etnografico tragga seco l'altro del clima e de' luoghi abitati, è chiaro che medesimezza e differenza abbian da essere, in ultimo costrutto, i fattori dell' unità organica nella storia. Or ciò che a me pare facesse il Vico, e che il Mamiani forse non giugne nemmanco a sospettare, è appunto l'aver dimostrato per via di fatto, vuo' dire filologicamente e storicamente, esser queste precisamente le universali ragioni del processo istorico e del verace progredire della civiltà. Ma il Pesarese non ha torto se reputa freschissime intuizioni del suo cervello cose viete e stantíe, massime oggi che, buttatasi dietro le spalle la sua vecchia e modesta filosofia naturale, ha voluto levarsi tant' alto da produrre non so che argomenti ontologici e metafisici a dimostrar l' *indefinito e immancabile progredimento* nel regno de' fatti umani.

Se la novella filosofia platonica abbialo davvero dilungato dal Vico, può vedersi da questo. Havvi nella Scienza Nuova un'idea vera, infinitamente confortevole, ed è che un popolo decaduto possa da sè medesimo rilevarsi a vita novella: e il può, stante che nella mente dell' autore l'uomo è attività profonda, attività essenzialmente spontanea. L' autore delle *Confessioni* intanto respinge risolutamente cotesto principio; e lo respinge perchè crede che cotesto popolo non possa risorgere salvo che per altrui virtù.[2] Or io, col dovuto rispetto al grand' uomo, vorre' chiedere: qual progresso è egli più naturale, quello della *vecchia* Scienza Nuova, o pure quello del *nuovo* filosofo delle Confessioni? Non dico

[1] Mamiani, *Confessioni d' un metafisico.* Firenze, 1865, vol. II, libro V, Aforismo VIII, 453.

[2] Idem, eodem, paragr. 224.

poi quanto facciano contro alle esigenze storiche poste dalla Scienza Nuova nonchè al concetto della natural provvidenza che ne scaturisce, que' cotal *influssi divini* ormai famigerati del Mamiani, quelle funzioni storiche di certi popoli, quelle preordinazioni storiche e civili di certi altri, e quelle quattro età nelle quali e' si piace divider la storia non solamente passata, ma benanco avvenire!

Al Mamiani tien dietro il Rosmini, l' acutissimo fra' moderni pensatori d' Italia, e al *Rinnovamento* del pesarese contrapponendo un altro *Rinnovamento,* coglie il destro d'intrattenersi anch'egli su le dottrine del Vico.[1]

Con vigor dialettico irresistibile, difendendo sè stesso da certa critica mossagli contro dal Mamiani, questi egli colpisce a morte e lo conquide in tutte quelle dottrine mezzo sensistiche cui nella seconda parte del suo *Rinnovamento* accenna il pesarese. Or in mezzo a tal critica accade che il Rosmini faccia parola del Vico, e lo difende dall'interpretazione di sensismo e d'empirismo ch'altri volesse dargli.[2] Questo, secondo noi, è il merito del Rosmini rispetto al Vico. Avrebbe potuto averne anche un altro, se in senso puramente conoscitivo e psicologico non avesse interpretato il criterio della conversione del vero col fatto, al quale consacra note lunghe e in gran parte noiose. Ma se cotesta interpretazione possa accordarsi con l' insieme delle dottrine del nostro filosofo, vedremo in altro Capitolo. Qui è d' uopo solamente notare, che se in questa polemica l' un de' due filosofi interpretò cotal criterio, come

[1] Giova osservare come nelle sue prime scritture il Rosmini non abbia citato il nome, nè mai rammentato alcuna dottrina del Vico. Lo cita bensì nella *Filosofia Politica* e nella *Filosofia del Diritto* dove segnatamente chiarisce e vuol ribattere il concetto d'*ordine* a cui accenna l'autore del *Diritto Universale;* mentre poi nel *Rinnovamento,* libro anteriore ai due menzionati, s' intrattiene a lungo sul nostro filosofo. Si può dire perciò che il Roveretano conobbe e lesse le opere del Vico un po' tardi, e solo eccitatovi dal Mamiani. Ecco una ragione della critica spesso stiracchiata con la quale crede tirar dalla sua il nostro filosofo.

[2] ROSMINI, *Il Rinnovamento*, etc., libro III, cap. XXXV, pag. 406.

s'è detto, nel significato di regola psicologica, l'altro giunse ad interpretarlo siffattamente da fargli prender fisonomia tutta teologica, astratta, scolastica. Nè questo solamente fa il Rosmini. Con una critica sottilissima, al solito, ei tien dietro lentamente a tutti i passi del Mamiani, e discorrendo anch'egli delle dottrine cosmologiche sparse nel Libro Metafisico, adopera ogni sforzo a dimostrare come, anzichè le interpretazioni date a tal proposito dal suo avversario, sian le sue proprie interpretazioni quelle che tornano più vere e legittime alla mente del Vico, e così lo riduce al panteismo, al dualismo, al materialismo, al fatalismo, all'ateismo e che so io.[1] Il che non poteva riuscir gran fatto difficile al Rosmini, stante certa confusione ond'il Mamiani espone quella dottrina cosmologica in favor della quale invocava l'autorità del Vico; ma appunto col Vico alla mano il Roveretano attacca il Pesarese, e se ne libera di leggieri.

Se il Rosmini in molte cose ha ragione di riprendere e correggere l'avversario, non molta ragione parmi egli abbia nel modo con che egli stesso interpreta il filosofo napoletano. L'autore del *Nuovo Saggio* confessa di non capire che cosa mai voglia significare quella *materia metafisica* a cui il Vico attribuisce il conato. Che cos'è, domanda, cotesta *materia metafisica?* È forse alcun che di reale e sussistente, cioè la sostanza de' corpi, ovvero è una mera astrazione della mente? Egli s'attiene a questa seconda interpretazione, e afferma che la materia metafisica, il mondo metafisico del Vico è mondo d'*idee*, mondo di *cose ottime*, mondo di *virtù indivisibili:* nel che gode poterlo dichiarare non solo platonico, ma eziandio malebranchiano![2] Poi, tirando l'acqua al proprio mulino, non dubita affermare come cotesta *materia metafisica* del Napoletano altro non sia fuorchè la *materia comune* intelligibile di san Tommaso,

[1] Rosmini, Op. cit. pag. 448 e seg.
[2] Op. cit., pag. 145, nota 4.

che per lui, com'è noto, vuol dire l'*Ente possibile*. Così che (egli conclude) quando il Vico dice, quella sua materia metafisica essere *sostanza de' corpi*, con ciò egli intende, e noi dobbiamo intender con lui, la *idea della sostanza de' corpi*. Eccolo dunque il povero Vico non pur dichiarato malebranchiano, ma seguace devoto altresì della scolastica! Si può dar di peggio? Giova poi notar qui un altro punto di discussione sopra cui torneremo altrove. Si sa qual divario ponga il Rosmini tra sostanza ed essenza: l'una delle quali per lui essendo l'attività e l'altra intelligibilità dell'essere, ne segue che le sostanze sian da considerarsi come create, e come eterne le essenze, perchè queste non sono che le cose in quanto logicamente possibili. Or la confusione, egli osserva, delle due parole d'essenza e di sostanza, è quella che rende oscurissime le dottrine del Vico: la qual confusione potrà cessare solamente quando il *conato* di cui ragiona quel filosofo, sia tolto in significato d'essenza, meglio che di sostanza.[1] Sopra questo punto noi ci rifaremo in altro luogo: basti qui l'aver mostrato in poche parole come il Rosmini interpretasse alcune dottrine del Nostro.

Ammiratore sviscerato del Vico fu Vincenzo Gioberti, sì che mai non gli accade rammentarne il nome senza metterlo accanto a quelli d'Agostino, di Malebranche, di Leibnitz. Non meno del Rosmini interpreta anch'egli a suo modo la relazione tra l'ordine ontologico, e l'ordine logico. Crede verissimo il criterio del *fare il vero*, ma solamente applicato a Dio; perocchè il vero umano non essendo *un fatto, un parto umano, bensì un fatto, un parto divino,* seguita *che la conversione del Vero col Fatto è quella dell'ideale col reale. Ora la medesimezza dell'ideale col reale si verifica nel giro dell'Ente e non in quello dell'Esistenza.*[2] È qui, come vedremo, l'esagerazione dell'ontologismo giobertiano, per-

[1] Rosmini, *Rinnovamento*, pag. 455 e seg.

[2] Gioberti, *Introd. allo studio* ec. Losanna, 1843, tom. I, pag. 269.

chè qui pone radice quella ipotesi (me 'l perdonino tutti i Giobertiani della bassa e della media Italia) su l'origine delle idee. Merito del Gioberti pertanto è l'aver primo e meglio d'ogn' altri avvertito quella distinzione messa in chiaro dal Vico nello studiare il vecchio idioma latino fra *essere* ed *esistere;* l'essersene poi servito, com'è noto, nella confutazione del panteismo; e, ciò che più monta notare, all'uso improprio fattone da Cartesio contrapporre costantemente anco nelle opere postume, checchè ne abbian sognato e vadan sognando certi nostri hegeliani, l'uso proprio e il senso in che quelle due voci furon dapprima adoperate dal Vico.

Ma i tre filosofi de' quali abbiam toccato sin qui, parlando e discutendo intorno al Vico non accennarono a veruna dottrina storica di lui. Ad essi quindi tien dietro Silvestro Centofanti; il quale, comecchè nella sua *Formola logica della filosofia della storia* non citi il Vico, nullameno fin dalle prime pagine i lettori possono facilmente accorgersi quant' abbia studiato in quell' autore e fattene proprie le dottrine storiche ponendole sotto nuovo punto di lume. Il libro del Centofanti sarebbe, a dir proprio, un saggio di metafisica storica. Mente maschia, scrittore di genio, a fondamento della scienza storica egli pone tale un' idea che ha fisonomia tutta vichiana. Considerando infatti la realtà storica nella sua genesi ideale, nella sua relazione causale, la storia al Centofanti appar com' un processo ascensivo dall'idea empirica all'idea filosofica, e però un legame universale stringe tutt'i fatti umani così nel tempo come nello spazio.[1] Laonde al modo istesso che nell' ordin de' fatti risulta necessaria l' idea d' una società che componga una famiglia civile; parimenti nell' ordin de' concetti la scienza non fa altro che contemplar la vita generale del mondo, la vita di questa famiglia sociale universale. E poichè il fatto è di tre nature, psicologico, sociale

[1] Centofanti, *Una formola logica* ec., Pisa, 1845, pag. 63.

e cosmico; ne seguita che nel primo d'essi è la potenza del secondo, e però così l'umanità è nell'individuo, come l'individuo compiesi nell'umanità. Il Centofanti, da ultimo, si chiarisce seguace del Vico anco là dove osserva che le genti sparse per la terra e dapprima ignote l'una all'altra, per necessità psicologica e quindi sociale entrano appresso nelle relazioni d'un viver comune.

Parlando di questo scrittore v'è da osservare un'altra cosa. Poichè il fatto sociale per lui si rannoda col fatto cosmico e per necessità teleologica si compie in questo; ne segue che la formola proposta dal filosofo pisano è formola essenzialmente teleologica. Così veramente che, non essendo ella in sostanza se non la dottrina dei *Nessi* dello Jannelli guardata nell'ordine ideale, si può dire che per questo rispetto il Centofanti compia in certo modo il Vico e lo Jannelli insiememente. Sennonchè nel suo libro havvi un difetto; intendo l'abuso d'una formola puramente speculativa, per la quale poco intelligibili ne risultan le dottrine. Che cosa vuol dire, per esempio, quell'*innalzare il fatto istorico a grado di possibilità filosofica?* E un altro difetto della sua formola parmi questo: il non aver determinato nettamente il suo concetto teleologico; rispetto a cui forse non pochi dubbi potrebbe sollevare la filosofia positiva.

Ma se il Centofanti amò guardare il concetto istorico nella sua nudità ideale, un altro toscano suo collega nella stessa Università pisana, il Carmignani, da erudito e dotto giureconsulto prese a considerarne la parte giuridica, la nozione del giure nella sua *Storia della Filosofia del Diritto.* Comecchè non molto profondo, pure fra tutti gli scrittori italiani di materie giuridiche il Carmignani ha questo merito: d'essere stato il primo a far avvertire il valore delle dottrine giuridiche razionali sparse a larga mano nel *Diritto Universale* del Vico, e dimostrarne l'anteriorità e superiorità rispetto a quelle della Scuola Storica di Germania. Altrove ci verrà fatto citare qualche bella sentenza di

questo scrittore: qui ci piace prender nota solamente delle bellissime parole con le quali egli chiude la sua storia: *Come la filosofia razionale degli antichi nacque in Italia, così la filosofia del Diritto col suo vero criterio per opera del Vico vi nacque: chè il suo vero punto di partenza è nell'opera di questo illustre italiano, e si può dire agl' Italiani.... rivolgete tutte le forze del vostro ingegno a scrutare profondamente nella filosofia del Diritto del Vico; ad afferrarne lo spirito; ad impossessarvi de' brevi e fuggitivi lampi di luce che vi s'incontrano e convertirli in principii necessari a dare alla società umana le istituzioni più acconce a favorire i progressi della perfettibilità e della ragione.*[1]

Ma più che del Carmignani, d'un altro giureconsulto e anche filosofo è mestieri tener conto; del dottissimo Emerico Amari. Questi è il critico più giudizioso che abbia saputo discorrere con chiara veggenza su le dottrine giuridiche della Scienza Nuova sotto l'aspetto filosofico. Quel suo copioso volume, in ciascuna pagina del quale egli invoca l'autorità del Vico e con larghezza di mente ne svolge le diverse teorie, dovrebb'esser fatto oggetto di studio da chi ami penetrar davvero nel pensiero del filosofo.[2] È uno de' libri più gravi che siano stati pubblicati fra noi in quest' ultimi anni. Non v'è pensiero nelle opere del nostro filosofo, nè sentenza circa le costituzioni civili e il Diritto in generale, ch'ei non abbia avvalorato, chiarito, applicato. Ma non potendo qui rilevar tutt'i pregi di quest' opera, come pur vorremmo, ci ristringiamo ad accennarne alcuni, e, primo d'ogni altro, questo. Egli dimostra in più luoghi e in più maniere, che la scienza della legislazione comparata è tutta rac-

[1] CARMIGNANI, *Storia delle origini e de' progressi della Filosofia del Diritto*, vol. II. — Altrove dice: *La filosofia del Diritto non si era elevato mai prima del Vico all'altezza razionale a cui egli con la originalità del suo genio la spinse.* Lib. VI, cap. IV, p. 39

[2] E. AMARI, *Critica d'una scienza delle legislazioni comparate* Genova, 1857.

chiusa come in germe nelle opere del Vico, segnatamente nella Scienza Nuova. Sicchè a voler determinare convenevolmente il carattere per cui l' opera dell' Amari si discerne da ogn' altra in cui si discorra del nostro filosofo, si potrebbe affermare che il suo libro sia, per così dire, una specie di commento esplicativo e interpretativo di quelle dottrine vichiane risguardanti la parte filosofica e storica della legislazione comparata. Che se ai lettori paresse men che vero cotal nostro giudizio, noi gl' inviteremmo a leggere e meditare il libro veramente ingegnoso dell' Amari, nel quale poi troverebbero un altro merito, ed è questo. A preferenza di molti critici del Vico egli ha veduto come le opere di lui, nonostante la diversità de' titoli. sian tutte informate dalla virtù d' unico e fecondo principio, sì che sembrino elementi d' un tutto, parti d' una scienza sola.[1] Il che abbiam voluto ricordare contro coloro che le opere e le dottrine del filosofo napoletano credono fatte a pezzi.!

Ma anche l' Amari, com' è naturale, ha i suoi difetti! Suo principal difetto è il non aver interpretato in modo veramente filosofico alcune dottrine del maestro, d' averlo spesso inteso alla lettera, come nel concetto della provvidenza, e di non esser giunto a coglierne talora la parte originale mettendo da banda certe sentenze erronee come qualcuna riguardante, per esempio, la questione delle XII Tavole: su la quale noi ci rifaremo in altro lavoro dove mostreremo la debolezza degli argomenti co' quali cred' egli d' aver invalidato tale dottrina del Vico. Difetto ci sembra altresì il non accettare quel principio, ch' è uno de' cardini della Scienza Nuova: non doversi credere, cioè, che il Diritto *sia uscito da una prima nazione, da cui le altre lo abbiano ricevuto*; per cui nessun valore potrà spiegare agli occhi suoi quella ragione accettata dal Vico a tal proposito, ed è che, dove tal diritto fosse comunicato e non

---

[1] E. AMARI, Op. cit. pag. 259, 537 nella nota 3.

piuttosto originario e intrinsecato negli umani costumi, la natura comune degli uomini non procederebbe secondo leggi naturali.[1] E di qua proviene poi se l'Amari, intendendo un po' grossolanamente il concetto di provvidenza, vien trascinato a riconoscer nella storia e nella civil società uomini e popoli eletti, destinati a compiere grandi e speciali funzioni storiche: il che davvero, più che altro, sembraci contrario, come vedremo, allo spirito della *Scienza Nuova.*

Per quest'ultime ragioni, dunque, considerato l'Amari come critico filosofo, noi dovremo annoverarlo fra' commentatori che han lasciato il Vico qual era, cioè mezzo filosofo e mezzo teologo quant'a filosofia della storia. Cattolico sviscerato, con lenti da teologo ei s'è fatto a guardare certe dottrine della Scienza Nuova; e col teologismo interpreta infatti la teorica de' *Corsi e Ricorsi,* e perciò quella sul progresso. Debole critico per ciò medesimo e' ci pare quando su l'origine del linguaggio afferma, il Vico sembrargli infinitamente ardito perchè, *interissimo cristiano, giugne là dove il pagano Platone non giunse, dove non osò spingersi Rousseau, nè seriamente precipitarsi Mondeville o Lametrie.*[2] Noi vedremo questo esser anzi un concetto propriamente originale del filosofo napoletano e pieno di verità.

Essendomi avvenuto qui d'accennare ai giureconsulti che in questo 3° periodo han discorso del Vico, è da avvertire che, prima già del Carmignani e dell'Amari, il Mancini e 'l Mamiani accennaron più volte ai principii giuridici del Nostro nella polemica ch'ei tennero su la Filosofia del Diritto.[3] Su l'interpretazione ch'essi danno al concetto del diritto posto dal Vico ritorneremo altrove, e la mostreremo sbagliata da cima a fondo non tanto nel Mancini quanto nel Mamiani. Qui ad onore del primo dobbiamo osservare come fra tutti

[1] VICO, *Seconda Scienza Nuova.* Degnità, CV.
[2] AMARI, Op. cit. pag. 329.
[3] MANCINI e MAMIANI, *Lett. sulla Fil. del Diritto,* Napoli, 1841.

gli scrittori giureconsulti italiani egli abbia un merito singolare rispetto al Vico. Fin dal prim'anno di questa seconda metà del secolo ei s'avvide come dalle opere del nostro filosofo si possa trarre un gran concetto, il concetto delle nazionalità.[1] Il Vico non parlò mai di nazionalità com'oggi la intendiamo, e tanto meno di nazionalità italiana; e pure ella scaturisce a fil di logica dalla sua dottrina sul *Tempo Oscuro.* Il Mancini osserva com'il Vico una volta sola ardisca lodare sè stesso nell'Autobiografia là ove rammentando il novello principio del Diritto naturale delle genti fondato su la natura comune delle Nazioni, non dubitò scrivere di sè medesimo queste memorabili parole: *Per questo suo trovato s'intende Vico esser nato per la gloria della patria; e in conseguenza dell'Italia.* Sennonchè il Mancini a tal proposito ha discorso, com'era da prevedersi, in modo ampolloso e poco preciso, contentandosi di cogliere il concetto della Nazionalità nelle opere del filosofo col guardar solamente alle estrinseche attinenze, per esempio al titolo della prima edizione della Scienza Nuova, a qualche sentenza sparsa qua e là nel Diritto Universale, e ad altro siffatto. Egli dunque non risalì ai principii e alla filosofia storica di questo filosofo a potervi rintracciare l'origine ideale, per così chiamarla, del principio della nazionalità.

Dal tutt'insieme degli scrittori giureconsulti di questo periodo scorgerà chiaro il lettore quant'ei superino, nello interpretar le dottrine giuridiche del Vico, gli autori di questo medesimo genere a cui abbiamo accennato nel primo e anche nel secondo periodo. Tuttochè non filosofi, pure questi giusnaturalisti manifestano tendenza filosofica nella lor critica; e però segnano anch'essi un progresso in siffat'ordine di studi.[2]

---

[1] S. MANCINI, *Intorno alla Nazionalità come fondamento del Diritto delle genti*, Prelezione ec., Torino, 1851.

[2] Il D'ONDES REGGIO accenna anch'egli al Vico più d'una volta nella sua *Introduz. ai principii delle umane società*, e talora pretende correg-

Innanzi di passare a discorrere de' filosofi, ultimi interpreti del Vico, facciamo notare come l'illustre Vannucci con l'usato impareggiabile suo stile in parecchie pagine dell'antica storia di Roma si è intrattenuto sul Vico, dimostrando com' egli precorresse francesi e inglesi nel far rovinare quel fantastico *edifizio* fabbricato da tanti e per sì lunghi secoli su le origini e su la storia di Roma, e facendo altresì vedere che se il Vico fu precorso da alcuno, questi fu un italiano.[1] Crede anch' egli che, agitando questioni fino allora intentate, quel filosofo cominciasse una *grande rivoluzione d' idee, e compiesse da sè solo l' opera di più generazioni d' ingegni.* Rileva nettamente il modo col quale spiegò le difficoltà e le contraddizioni degli antichi racconti in generale, notando com' egli ponesse le fondamenta alla vera filosofia della storia romana, appoggiandosi in ispecie sul corso delle leggi romane, sul significato del patriziato e della plebe, e sul modo con che questa diventò popolo. In tutte le indagini su Roma lo dice sublime, ispirato.[2]

Anch' egli si duole che il Vico, nel condurre i primi mortali dallo stato di natura alle istituzioni romane,

---

gerlo come quando vuol mostrare, contro la sentenza del Vico, che i selvaggi bann' avuto benissimo *l' idea di proprietà*, mentre la *proprietà de' beni* nella Scienza Nuova non è annoverata fra i *principii primissimi d' umanità* al pari del matrimonio, delle sepolture e simili (pag. 57). Ma il selvaggio, domandiamo, ha egli idee, o non più veramente istinti? Per avere idee non è necessario un processo, e quindi la storia, la società, la civiltà? I principii veri d' umanità, come vedremo, pel Vico sono due principalmente; tutti gli altri non sono che mezzi e condizioni d' umanità. Ma nel cervello del cattolicissimo D'Ondes coteste cose difficilmente entreranno. Nondimeno egli è da lodare quando mostra che il principio del Diritto pel filosofo napoletano è *l' utile inalzato all' idea del giusto.* Anche il Carmignani e l'Amari e specialmente il Mancini accennano a tal concetto vichiano.

[1] È noto come fin dal 1677 il Lancellotti, ne' suoi *Farfalloni degli antichi storici*, prevenisse il Vico in questa maniera di critica. Curioso che dopo un secolo il libro suo fosse stato tradotto in francese e stampato a Londra nel 1770. — Vedi Vannucci, *St. antica d' Italia*, vol. I, pag. 884.

[2] Atto Vannucci, Op. cit., vol. I, pag. 388.

cadesse in romanzi. Ma qui il Vannucci, com'è chiaro, pone due estremi fra'quali c'è davvero un abisso: stato di natura di qua, e civiltà romana di là. Chi vorrà dunque maravigliarsi se anche a lui certe idee del Vico fossero parse non altro che romanzi? Checchè ne sia, questo valentuomo ha poi il merito d'aver tenuto conto del Duni, e d'aver saputo apprezzare degnamente il valore de' suoi studii. Di fatto, ritiene anch'egli (come noi stessi notammo) che tutte le opere del Duni, specie quelle su l'origine e su' progressi del cittadino e del governo di Roma, altro non siano che un commento, un'applicazione e un'esplicazione delle idee del filosofo napoletano: *Il Duni non ha un' idea che non sia del Vico;* e nota com'egli abbia reso grandissimo servigio al suo maestro applicandone i fecondi principii a tutte le quistioni del Diritto e a tutt'i fatti d'ordine politico e civile. Osserva poi come i Sansimonisti (e noi diciamo anco i Positivisti odierni), imparassero dal Vico a divider la storia in grandi periodi sociali coordinandone i fatti sotto le idee madri onde sono prodotti. Nota finalmente, come il Niebhur trovasse nel nostro filosofo l'occasione, l'impulso, la chiave a novelle invenzioni, e crede *tesi difficile a sostenersi* che il celebre storico ignorasse il Vico. Le *reminiscenze della Scienza Nuova* (egli conclude) s'incontrano ad ogni momento nella storia romana del dotto tedesco.[1] Veniamo ora ai filosofi propriamente detti.

Ne' prim'anni di questa seconda metà del secolo il Boullier s'è intrattenuto del nostro filosofo nella sua storia sul Cartesianismo, e afferma innanzi tutto com'egli, non altrimenti che Huet, esagerasse la povertà dell'erudizione di Cartesio e il disprezzo di lui per la storia. Un altro francese, l'acuto Renouvier come vedemmo, osserva in vece ch'egli ne avea tutto il diritto nel produrre tal giudizio; e noi stiamo col Renouvier. Nè vale che il Boullier si scateni tanto contro il filosofo di Napoli, chè

[1] Atto Vannucci, Op. cit., vol. 1, pag. 394.

pel Vico non è quistione di maggiore o minor prevalenza d'erudizione, ma è quistione principalmente di metodo. Il metodo positivo è il metodo psicologico e storico; è la psicologia intesa storicamente, e quindi la storia intesa psicologicamente. Ora il metodo Cartesiano è assolutamente psicologico: ecco dunque una delle ragioni per cui il Vico levossi contr'al Cartesianismo. Il Boullier crede anch'egli, la metafisica del Nostro essere *une esquisse d'une méthaphysique dont les traits principaux sont empruntés à Pythagora, à Platon et aussi à Leibnitz.*[1] Ma dove son le ragioni? Certo, in qualsia moderno sistema torna facile rivedere più o men chiaro il concetto del numero Pitagorico, la monade Leibniziana, l'idea Platonica, la categoria Aristotelica e simili. Il difficile sta nel mostrare in che maniera quelle che diconsi rimembranze siano insieme *organate,* cioè in che guisa compongano fra loro un vero organismo.

Il modo col quale il Boullier interpreta la metafisica del Vico è leggiero e talora grossolano. Il suo metodo, egli dice, è metodo ontologico, non diverso da quello del suo compatriota Giordano Bruno, perchè con esso ci trasporta immediate in seno all'essere primo. E qui vorremo chiedere al Boullier: con qual locomotiva avvien egli, di grazia, cotesto immediato trasferimento? Un'altra enormità tutta francese poi è questa: il principio del sistema Vichiano esser *l'identité du vrai et du fait ou du vrai et de l'être: voilá le premier principe de son système.*[2] Non basterebbe tale affermazione per giudicare la critica di quest'autore? Ma c'è ancora qualche altra enormità; per esempio, che il Vico s'accordò co' Cartesiani *pour faire de Dieu l'unique cause de tous les mouvements de l'âme et du corps*, e che al pari de' Cartesiani egli riduca gli animali a puro meccanismo![3] Circa la teoria su'*punti metafisici* poi dice sia la

[1] Boullier, *Hist. de la Phil. Cartésienne*, Paris, 1854, vol. II, pag. 528.
[2] Idem, eod., pag. 530.
[3] Ibi. pag. 531.

parte più notevole della metafisica vichiana, ma vuole che l'esteso, quando tu il ravvisi nella sua essenza, risegga in Dio, non però in Dio considerato nel suo atto. Col che, com'è evidente, il Boullier toglie alla dottrina del nostro filosofo ogni originalità, riducendola al cosmologismo Cartesiano. Che s'egli nondimeno giudica con assennatezza il valore della Scienza Nuova, ci fa poi cascar la penna di mano ove pretende che tra questa e le *Meditazioni* di Renato non sia opposizione di sorta, salvo che di metodo. Sicchè mentre il Michelet dichiara essere il Vico l'avversario più terribile del Cartesianismo, il Boullier vuole ch'egli, pur combattendolo, resti nullamanco suo fedelissimo seguace![1] Di tutt'i francesi solo questo scrittore, fatta però eccezione del Bouchez, è quegli che non sa penetrare più in là della buccia nelle idee del nostro filosofo. E pur dà segno d'averlo studiato e meditato con amore grande; ma certo non senza grande passione.

Veniamo ora agli ultimi scrittori italiani che sonosi dati cura del nostro filosofo, e che nella storia della Scienza Nuova spiegano per noi interesse maggiore. Son quasi tutti filosofi, come avvertimmo già; e ne parleremo brevemente, al solito, secondo l'ordine cronologico. Innanzi a tutti ci si presentano i Giobertiani; e l'esagerazione della interpretazione giobertiana e cattolica ce l'addita da prima Alfonso De Carlo ne' suoi quattro volumi di filosofia secondo i principii del Vico, de'quali volumi è a nostra notizia unicamente il primo dove si discorre di Protologia. Uomo sinceramente cattolico, sinceramente liberale e passionato seguace del filosofo subalpino, il De Carlo volle servirsi del nome del Vico perchè gli fosse consentito insegnar le dottrine giobertiane quando nel vecchio Reame faceasi più tristo e insolente il dispotismo de' Borboni. Questa ci sembra l'origine del suo libro, o meglio del titolo vistoso e falso

[1] Boullier, Op. cit., vol. cit. pag. 534.

di cotesto suo libro. Perocchè non sapremmo altrimenti spiegarci come nelle 600 pagine d'un'opera che s'intitola dal Vico, si parli e si propugni dall'un capo all'altro le dottrine del Gioberti, anzi che quelle proprie del filosofo napoletano.

Ma più che altri merita qui d'esser menzionato l'illustre Fornari, come quegli che fin da'primi anni di questa seconda metà del secolo ha mostrato nelle sue dottrine quanto siasi dovuto ispirare al Vico, benchè di rado gli faccia l'onore di citarlo. Il Fornari oggi fra noi è il filosofo artista per eccellenza. Quanta efficacia di stile! Quanta eleganza di parola nelle sue pagine! Speculare sottilmente ei non sa, o meglio, non vuole. Nella sua mente l'idea nasce viva, nasce sempre incorporata in una forma, incarnata in una figura. Il che non ci reca maraviglia in lui, autore della stupenda opera su *l'Arte del dire*, nè ci sorprende il magistero dello scrivere veramente sovrano. Come scrittore, il Fornari segna un progresso nelle sue stesse opere. Ne' Dialoghi su l'Armonia universale, per esempio, predomina il tono classico, e nell' *Arte del dire* v'è qua e là non so che di leccato che stanca. Ma l'arte vera, quell'arte che sa far tutto e tutto nascondere, si palesa mirabile nel suo libro in corso di stampa su la vita di Cristo: talchè non senza ragione il Tommasèo pensa che, quanto a fattura e a stile, cotesta opera del Fornari sia il primo libro del secolo. Col Fornari si può dissentire; e noi pur troppo dissentiamo da lui per moltissimi conti. Ma chi non vorrà ammirarne l'ingegno poderoso e non di rado originale checchè ne predichino certi hegeliani?

Sennonchè, lasciando del Fornari scrittore, consideriamolo come filosofo rispetto al Vico. In fondo egli è un Giobertiano; ma il Giobertismo in lui è modificato sì che altri penerebbe a riconoscerlo. Però nol diremmo seguace, poichè quando il Gioberti scriveva, la mente del Fornari erasi già formata. Egli è anche cattolico, essenzialmente cattolico; ma dubito forte se i Gesuiti vor-

ranno stargli in compagnia.[1] Nella sua mente l'idea cristiana è, per così dire, ciò che il mito indiano diventa nella fantasia greca. Però noi crediamo che uno studio lungo e amoroso delle dottrine vichiane ch'egli celatamente ormeggia, ha dovuto spiegar molta efficacia su la forma singolare del suo pensiero. La *Vita di Cristo*, a quel che parrebbe, è tutt'un disegno di filosofia storica; ma di filosofia storica nel senso cristiano. È, in sostanza, il concetto del Bossuet, ma affatto innovato e trasfigurato; perchè nel Bossuet, vuo'dire nel vecchio concetto cattolico, è quasi ombra ciò che nel Fornari è corpo, corpo vivente, vivente organismo. Da sincero cattolico egli dunque ha studiato il Vico, in lui s'è ispirato, e alla luce d'alcuni suoi principii ha interpretata la storia. In modo ingegnoso ei rannoda (vero o non vero che sia è un'altra quistione) i due grandi fatti dell'universo, creazione e redenzione, considerando Cristo qual centro massimo inverso a cui s'accolgono e da cui partono tutt'i raggi d'ogni qualunque civiltà, d'ogni qualunque religione. Qui nel fondo, com'è chiaro, c'è il Bossuet, e nella forma c'è qualcosa del Vico. E che il Fornari arieggi alla Scienza Nuova, il dimostra quella legge delle sei *giornate, passi, stazioni* di civiltà, per le quali ei vede passare i popoli e le famiglie umane a cominciar da Babilonia fin a Roma. E che poi la imiti in senso tutto cattolico ce 'l dimostra un principio ch'egli vi attinge e che nel tempo stesso crede correggere. « *Fu detto gravido di scienza,* (egli dice) *gravido di tutta una scienza nuova il detto di Giambattista Vico, Che l'uomo ignorante fa sè medesimo centro e misura delle cose. E forse la filosofia della storia sarebbe stata più intiera infino dalla nascita, se il filo-*

[1] Queste parole noi scrivevamo dieci mesi addietro, ed ora abbiam visto col fatto come davvero i Gesuiti non vogliano saperne dell'ultimo libro del Fornari. Il Filarcheo della *Civiltà Cattolica* lo ha ripudiato facendone una critica veramente puerile; ma il prof. Acri con una difesa dotta elegante e gentile lo ha fatto invece ben volere ed ammirare a chi meno n'era disposto. Filarcheo ha reso un buon servigio al Fornari.

sofo avesse conceputa intiera quella verità; dicendo, che la mente dell'uomo, chiusa in sè dal peccato, ritiene chiuso in sè medesima l'universo.[1] » Ecco un'interpretazione tutta cattolica, essenzialmente cattolica, d'un principio fondamentale della Scienza Nuova: e qui com'è naturale, siamo davvero agli antipodi con l'illustre abate napoletano. Che poi il Vico abbia lasciato certa salda impronta nella mente del Fornari, anche per ciò che risguarda i principii di cosmologia, ce lo fa sospettare la sua dottrina sul tempo e su lo spazio come in altro luogo diremo: e lo stesso ci mostra l'aver egli creduto compiere e correggere il nostro filosofo nella definizione che questi ha dato su la natura delle facoltà:[2] nelle quali correzioni ov'il Fornari fosse riuscito, io non saprei scorgere davvero in che mai s'abbia a far consistere l'originalità del Vico. Ciò che dunque v'ha di vigorosamente speculativo e direi quasi d'architettonico nel Fornari, mostra una certa impronta vichiana: tutto il resto rimane estraneo alle dottrine speculative del nostro filosofo secondochè noi le intendiamo.

E oltre che al Vico, egli sembra essersi ispirato altresì a Tommaso Rossi che il Vico non dubitò appellare *mente divina;* tanto che al Fornari dobbiamo se oggi alcuni giovani napoletani son venuti richiamandoci alla memoria le ignorate dottrine di questo filosofo, fra' quali notiamo l'egregio signor Giordano-Zocchi. Ne'suoi studi sul Rossi egli per primo ha rilevato accuratamente alcune attinenze fra la metafisica di questo filosofo e quella del Vico, dimostrando come in su'primordi del secolo XVIII l'uno compiesse l'altro, segnatamente nelle dottrine cosmologiche, come l'altro integrasse l'uno col concetto storico, e com'entrambi si fossero opposti non pure alla filosofia spinoziana e lockiana allora in gran voga, ma anche in gran parte al metodo

[1] Fornari, *Della Vita di Cristo.* Firenze, 1869, cap. V, pag. 325.
[2] Idem, *Dell'Armonia Universale,* 2ª ediz. Firenze, 1863, pag. 74.

cartesiano.[1] Un altro scrittore poi, il Galasso, accenna più volte con acume ed opportunità alle idee metafisiche del Vico nella sua critica all' Hegelianismo; e più chiaro e più di proposito ne parla nell' altro suo lavoro sul metodo storico dello stesso filosofo.[2] Ma non sempre in lui la chiarezza e la semplicità nel concepire e nell'esporre le idee eguagliano i molti pregi dello stile in guisa che i lettori ne possano trarre tutto il valore.

Non ultimi si presentano gli Hegeliani ad invocare le dottrine del Vico, e proclamarsene seguaci. L'illustre B. Spaventa lo appella suo caval di battaglia; e non ha torto. Altrove io dissi quanto la presente filosofia italiana debba a quest' ingegno acuto e vigoroso.[3] Da quindici anni a questa parte egli è stato il primo ad accorgersi come nelle opere del filosofo napoletano s' asconda un pensiero filosofico profondo e originale. Che se altri prima di lui ha detto lo stesso, egli solo però ha mostrato come davvero l'autore della Scienza Nuova debba meritar titolo di filosofo, anzi di metafisico. Del che dobbiamo essergli grati, massime pensando com' altri della medesima scuola abbia avuto ed abbia cuore d'appellare il Vico una mediocrità filosofica!

L'Hegelianismo è tal sistema il quale, guardato sotto certo punto di lume, ti par davvero non altro che un esplicamento della Scienza Nuova: sicchè agli Hegeliani, abili s' altri mai nel cogliere anco i più fuggevoli riscontri storici, non dovea riescir difficile ritrovare nel Vico tutt' i germi dell' Idealismo assoluto. Di fatto, il vero pregio, il valore massimo di lui (osserva il professore Spaventa) sta nel porre lo spirito siccome *libero sviluppo di sè stesso.* Ecco il nodo, egli dice, tutto il nodo della Scienza Nuova.

Qui Spaventa ha ragione. Dov' è che comincia il

[1] GIORDANO-ZOCCHI, *Studi sopra Tommaso Rossi*, Napoli 1865.

[2] GALASSO, *Del sistema Hegeliano*, Napoli 1867. *Del metodo storico del Vico* nella *Rivista Bolognese*, 1868, Fasc. del giugno.

[3] Vedi la nostra Memoria, *Gli Hegeliani in Italia*, Bologna, 1868.

suo torto? Laddove pretende interpretare a metà il pensiero del filosofo. Tutto ciò che si piglia da Hegel e si trasferisce nel Vico ci sta a maraviglia: a maraviglia insino a che non si trascende la storia, e il finito. Di là dalla storia comincia quella intricata speculazione dialettica assoluta di cui nel Vico non ce n'è ombra, almeno intesa nel senso hegeliano. La storicità; ecco il gran pregio, l'onore del Vico: e quest'è pure uno de' pregi dell'Hegelianismo. Ma qui proprio è l'abisso. Ciò che pel Vico infatti è *idea umana*, nell'Hegelianismo è pensiero considerato nella sua assolutezza.[1] Mondo naturale e mondo umano, provvidenza naturale e provvidenza umana, che cosa sono pel Vico? Non altro che *la differenza reale dell' assoluta indifferenza.*[2] E che cos'è mai cotesta indifferenza assoluta? Si sa: è la *Idea.* Ma c'è egli nel filosofo napoletano cotesta *vostra* Idea? Sì, certo: è l'*unità dello spirito che informa e dà vita a questo mondo di Nazioni.*[3] Addio dunque concetto dell'Assoluto nel Vico! Addio concetto del Vero ch'è l'Essere, e dell'Essere-Vero; dell'assoluta Causa e dell'assoluta Potenza! Qui mi sparisce dagli occhi la modesta persona del nostro Don Giambattista, e in sua vece levasi la gran figura di Giorgio Federigo Hegel di Stoccarda. Non s'ha più la Scienza Nuova, bensì la Logica obbiettiva: non più il metodo psicologico-storico, ma il dialettico: non più un modesto speculare, bensì un sapere trascendentale: non più una scienza dell'Assoluto, ma la scienza Assoluta addirittura. E qui, com'è naturale, non c'è accordi che tengano.

Il solo Spaventa inoltre, non pur fra gli Hegeliani, ma fra tutti quelli che hanno preso a parlare *ex-professo* del Vico, ha intraveduto l'originalità della psicologia vichiana. Ha visto come il concetto di sviluppo in lui sia uno schema sotto tre diverse forme: 1° Come schema lo-

[1] B. Spaventa, *Sul carattere e sviluppo della Fil. Italiana*, pag. 31.
[2] Idem, *Lezioni di Filosofia*, Napoli, 1862, pag. 85.
[3] Idem, *Prolus.* cit. pag. 27.

gico; 2° Come schema psicologico, o individuale; 3° Come schema della psiche concreta e vivente sì nei popoli e sì nell' umanità.[1] Tutto questo è vero. È vero nella storia, nella psicologia e nel pensiero, cioè nella logica; e dobbiamo rallegrarcene vivamente con l' illustre professore napoletano. Ma che cotesto medesimo schema abbia da essere pel Vico lo schema altresì della *totalità del reale e di Dio stesso* (com' è certo per Hegel), questo è per l' appunto ciò che a me non pare, nè secondo ragione, e nemmanco secondo l'autore. Il concetto dell' Unità dello Spirito nelle due filosofie hegeliana e vichiana si assomiglia certo quant' al processo: nel che siamo Hegeliani anche noi e più Hegeliani dello stesso Hegel, se pur fosse possibile. Ma cotesta grande Unità dello Spirito che pel filosofo di Stoccarda è un Ultimo, pel Vico è un Penultimo; e perciò stesso non può essere neanche un Primo. E qui pure, com' è evidente, parmi opera persa ogn'invocazione d' accordi, e vano qual si voglia dialettico almanacchìo. E di qua proviene come non di rado il prof. Spaventa creda imperfezione ed errore nel Vico ciò che davvero è imperfezione ed errore nell'Idealismo assoluto, precisamente come gli accade, per dirne una, là dove pretende scorger le così dette età storiche anco nell' umanità, considerata come tale, meglio che nei popoli, ai quali solamente vuol esser applicata cotesta legge secondo il vero senso datole dal Vico: il che osserviamo tanto più volentieri, in quanto che egli stesso biasima gli Hegeliani per aver esagerato oltre misura cotesto principio.[2] Da ultimo è da notare, ad onore del valoroso prof. di Napoli, com'ei sia de'pochissimi che col Tommaséo, col traduttore anonimo francese, col De Ferron e qualche altro, abbia inteso a dovere e pienamente legittimata la dottrina de' *Corsi e ricorsi* storici.[3]

Il nostro ch. collega ed amico professor Fiorentino

[1] B. SPAVENTA, *Lezioni di Filosofia* ec. pag. 94 e seg.
[2] Idem, eodem, pag. 99.
[3] Idem, eod., pag. 100.

ha parlato anch' egli del Vico; e ormeggiando lo Spaventa, ne ha parlato da schietto e fedele hegeliano com' era da prevedere, in una serie di lettere indirizzate alla egregia e compianta Marchesa Florenzi. Consentiamo con lui quando irrompe contro gli eterni encomiatori del Vico; chè d' alcuni di cotesti lodatori a buon prezzo, impotenti inneggiatori al genio di lui, a bella posta non abbiamo voluto far parola, e ne avremmo avuto larga mèsse da mietere. E battiamo le mani altresì all' amico nostro in tutto quant' egli acutamente viene osservando su la dottrina del Vico risguardante l' origine e la natura delle religioni, e in ciò ch' ei dice sopra certe grossolane contraddizioni proprie del nostro autore, perchè crediamo anche noi con lui, col Ferrari, con lo Spaventa ed altri, che nel filosofo napoletano c' è, a dir così, due uomini, il vecchio e 'l nuovo. Non meno vere, finalmente, ci paion quelle sue considerazioni sul modo con che il nostro filosofo riguardava il Diritto Romano, e belle, se non tutte vere, quelle altre sul processo psicologico delle facoltà inteso alla maniera del Vico. Ma non sapremmo convenire in parecchie altre cose, alle quali con l' usata franchezza e brevità verremo accennando.

Come ogni fedele hegeliano anche l' amico nostro vuol ritrovare, al solito, gli antecedenti del Vico; e lo rimonta, nullameno, sino alla Repubblica di Platone! Avrebbe potuto ricacciarlo anco fino agli Egizi, ove forse avrebbe ripescato qualcosa di più, come confessa lo stesso Vico quando si prova a rintracciar le origini storiche del suo storico ternario. *In Platone*, dice il Fiorentino, *ci era Vico, ma non tutto, nè sviluppato; ci erano i semi che fecondati germinarono, e dalla Repubblica fecero balzar fuori la Scienza Nuova.* Fra gli hegeliani il Fiorentino è quegli che meno degli altri intoppa nel difetto di far la storia a furia di riscontri storici; i quali per ingegnosi che paiano non riescono sempre positivamente veri. E non più che ingegnoso ci sembra questo di cui

si parla. Noi crediamo che ciò che veramente distingue l'ingegno e le dottrine del Vico non sia un indirizzo platonico, anzi piuttosto aristotelico: il che risulta da tutto l'insieme delle sue dottrine, meglio che da questo o quel passo isolato e stralciato dagli altri a tutto proprio comodo e servigio. Ma perchè s'ha a risalire alla Repubblica di Platone massime quando si parla della Scienza Nuova? Per affermar questo l'amico nostro s'appoggia principalmente nelle forme del reggimento politico, le quali pel Vico sono tante quante le facoltà dello spirito: sentenza, com'è noto, propria di Platone e poi di tutti quant'i politici, e che ritroviamo scopertamente ormeggiata nel nostro filosofo. Ora che un divario profondo per valore e significato razionale sia da scorgere, come vedremo, tanto nel concetto psicologico quanto nel concetto dello stato del filosofo ateniese rispetto a quello del Vico, niuno il saprà negare che abbia meditato il principio storico sopra cui tutta è fondata la Scienza Nuova. Io dunque non so capacitarmi, e mi son maravigliato meco stesso, come mai il nostro collega sia potuto venire in questa sentenza, che la *Repubblica e la Scienza Nuova si fondano sopra un disegno comune.* Ma, di grazia, dove son le ragioni? E dato ci siano coteste ragioni, come non accorgersi che il processo psicologico secondo la mente del povero pedagogo di Vatolla è diametralmente opposto a quello proprio del gran figliuolo di Aristone; e quindi differente la genesi delle forme politiche dello Stato nei due filosofi? E che cosa ci ha che vedere il concetto platonico della *Città* con quello della *Città, delle Genti Minori* che scaturisce dal processo istorico della Scienza Nuova? Eppoi, per accennar qui ad un altro ordin di cose, quanto l'immobilità delle idee platoniche non si discosta dall'attuosità profonda, intima, vivace che il Vico attribuisce al suo *Ente-Vero?* D'altra parte, non è lo stesso Fiorentino che avverte come il Vico medesimo facesse una breve critica alla *Repubblica* stantechè in essa

l'uomo sia considerato, non qual è, anzi qual dovrebb'essere? O perchè, dunque, chiamar *comune* il disegno delle due opere? In altra sua scrittura, parlando del Parmenide e della dialettica platonica, il Fiorentino dice che il *Vico vi attinse lo schema della Scienza Nuova.* Anche qui la interpetrazione critica dà in fallo. Si sa oggimai (e dirlo al Fiorentino sarebbe come portar nottole ad Atene) che nel Parmenide e nella Repubblica tanto il carattere generale quanto il processo tornino fra loro assai diversi. Come va dunque che il disegno della Scienza Nuova, ch'è comune con quello della Repubblica, è anche lo schema della dialettica esposta nel Parmenide? In somma, io non dubito che una relazione esista fra Vico e Platone: non dubito che riscontri se ne possan fare in infinito. Ma prima di tutto bisognerebbe stabilire a qual Platone s'assomigli il Vico, a quello del Sofista, del Timeo o all'altro della Repubblica, del Fedro, ovvero a quello del Parmenide? Per quanto ingegnosi, dunque, cotesti riscontri sono sempre estrinseci, analogie secondarie, esteriori, e quindi spesso fallaci con cui gli hegeliani abbarbagliano sì ma lasciano sempre il buio che trovano.

In fine della prima lettera poi egli afferma che la *metafisica per Vico versa nel vero e non ha processo.* Non ha processo? Or come, s'egli stesso, lo stesso Vico, primo fra tutt'i filosofi dell'evo moderno e mezzo secolo avant'il Kant appose alla metafisica questa memorabile definizione: *Critica del vero?* E se la critica vichiana non è processo, o per lo meno esigenza di esso, che cos'è mai? Senonchè nella seconda lettera, com'era naturale, col suo retto senso il Fiorentino contraddice apertamente alla prima quando mostra come il principio sopra cui 'l Vico fondò l'opera sua, riesca *differente* dal principio di Platone. Di cotesto disdirsi non ci doliamo: ci rallegriamo anzi. E ce ne rallegriamo perchè, s'egli è così, il *comune disegno* della Repubblica e della Scienza Nuova, ch'e' vagheggia nella prima

lettera, sfuma del tutto o per lo manco è ridotto a termini convenienti. E molto men vera poi ci sembra quest' altra sentenza: Che l'autore della Scienza Nuova, avvistosi della inconvenienza d' ammettere una Mente Sovrana, facesse capo ad una psiche vivente e definita. Ma la psiche vivente di cui parla il nostro amico non contraddice nè punto nè poco alla realtà di quella Mente, anzi ne legittima vie più la necessità. Il Vico dunque non vide mai cotesta *inconvenienza*, nè poteva mai vederla: ne vide per contrario la massima convenienza; convenienza dettata non pur dalla ragione, ma anche dal fatto; e cotesta convenienza di fatto esce luminosa, come risultato finale, dall' intiera Scienza Nuova, cioè dire dalla natura intima del processo istorico. E neanche sembraci al tutto vero l' affermare che rispetto a questa Mente infinita il Vico ricopì il celebre argomento di Cartesio e d' Anselmo, o il concetto del Bene di Platone. Nel Vico c' è qualcosa di più. C' è tale un' idea dell' Ente che non è quella del vecchio monoteismo. E perchè c' è questa, v' è altresì un concetto originale su la natura del finito.

Verissimo poi dove osserva (3ª Lettera) che nel Libro Metafisico il nostro filosofo volle dar l'aria d'una veneranda antichità a *concetti nuovi ed in gran parte da lui la prima volta proposti.* Ma non è per nulla esatto il dire ch' egli desistè dallo scrivere la seconda e la terza parte del suddetto libro a cagione della critica mossagli contro dal Giornale de' Letterati. Le altre due parti ch' egli andava meditando e su le quali usava talora intrattenersi col suo Paolo Doria, non erano e non potevan esser che applicazione e svolgimento della prima. Era precisamente il Diritto Universale che poi venne a luce dopo dieci anni; ed era la Scienza Nuova che comparve dopo tre lustri. A noi dunque non pare che il Vico si riconsigliasse con seco medesimo dopo le critiche dei *Letterati*, nel senso che avesse cangiato indirizzo. La qual cosa tanto più crediamo, quanto

che la seconda e la terza opera dianzi rammentate, non si discostano nè pur d'un minimo dalla sostanza (dico dalla sostanza) del Libro Metafisico. Giambattista Vico fu tutto d'un pezzo, sempre; nè la sua mente ebbe uggia d'un vero oggi per correr dietro ad un altro domani, come il palato e la lingua fanno dei cibi. Certo il suo pensiero fu un processo; processo continuo, svolgimento incessante; ma sempre d'un colore, sempre d'una fisonomia, sempre d'una indole. Percioc-chè la mente del vero filosofo debba progredire, ma progredire non già contraddicendosi, bensì conciliando sè con sè stesso e con le cose e con le idee, co' fatti, con la storia, con la coscienza e perfino col senso comune. Prima del Fiorentino il Ferrari avea detto lo stesso; ma neanch'egli in ciò seppe coglier nel vero come dicemmo a suo luogo.

Fra tante belle riflessioni l'amico nostro non sa fare a meno talvolta delle ormai grinzose tricotomie hegeliane; com'è, per esempio, là ove parlando del genio della civiltà latina, la pone a riscontro con la greca, e pretende anch'egli ritrovar legami dialettici necessari, ideali, con una civiltà anteriore (*divina*) e con una civiltà posteriore (*umana*), stantechè il mondo latino rappresenti per sè stesso l'età eroica. Coteste dialettiche storiche hanno già fatto lor tempo: e ci vuol ben altro che analogie ritmiche così inquadrate e geometrizzate come quelle degli hegeliani a ritrarre il positivo de' fatti storici. Al qual proposito da ultimo notiamo, come anch'egli abbia talora prestato facile orecchio a certe conclusioni dei filologi moderni, quando, per esempio, vuol circoscrivere troppo in sè stesso il popolo di Roma. Certo il Vico non vide, nè potea vedere le attinenze fra latino, greco ed ariano. Ma quant'a ciò egli non fa quistione d'originarietà, bensì di svolgimento autonomo di civiltà. E qui ha torto il Fiorentino; e non meno avrebbe torto il Mommsen se questi anzi, come vedremo, non rassodasse e vie più confer-

masse la sentenza del Vico a tal proposito. Il nostro filosofo ebbe coscienza chiara, per esempio, di questo fatto, che l'idioma latino non è potuto uscire dal greco; del che vedemmo essersi accorto, fra gli altri, il traduttore anonimo francese della Scienza Nuova. Ne vorreste più da un uomo vissuto due secoli fa?

Concludendo, quant' al Fiorentino, noi abbiamo in pregio grandissimo l'ingegno e gli studi del nostro valoroso collega, e ne abbiam dato prova altra volta: ma qui non è questione d'ingegno e d'erudizione istorica, bensì di critica, d'interpretazione. Chi vorrà accettare i risultati d'una critica parziale, unilaterale e non di rado infedele qual si è quella dei critici hegeliani in generale? Anche nel suo *Pomponazzi*, come nel lavoro sul Vico di che parliamo, tirando l'acqua al proprio mulino egli cade nel solito difetto (come altrove notammo e come è stato mostrato dal Frank e dal Fontana) sia con lo studiarsi di porre sotto acconcio punto di lume questa o cotesta dottrina d'un autore, sia col debilitare e spregiare quella d'un altro ove per avventura non faccia comodo. Non così nel suo *Bruno*, il più bel lavoro dell'amico nostro considerato (già s'intende) come lavoro di critica; perchè in esso l'apprezzamento critico ci sembra men passionato e meglio condotto. Dal qual fatto altri forse potrebbe concludere che, nell'indirizzo della critica, il Giobertismo non dà in quelle esagerazioni cui di solito riesce l'Idealismo assoluto.

E qui chiedo poter interrompere un istante l'ordine cronologico impostomi sino da principio per far menzione d'un altro valoroso hegeliano, ultimo venuto a parlare del Vico. È questi il professor Vera, il benemerito volgarizzatore dell'Hegelianismo, e delle scritture hegeliane. E innanzi tratto osservo che le relazioni ch'egli scorge fra Vico, Herder e Bossuet ci paion tutte vere, ma non certo nuove, perchè fatte già da altri, come s'è visto, sin dai primi lustri del secolo. Delle altre osservazioni quella che più lodiamo, essendoci parsa toc-

cata con fedeltà e maggior dirittura di giudizio, è la interpretazione circa il concetto del Diritto Universale, in cui ha saputo accennare altresì con verità al triplice elemento del diritto, dominio, libertà e tutela.[1] Lodiamo non meno l'illustrazione a proposito della dottrina del *vero* e del *certo,* la giusta relazione veduta fra questi due termini, e segnatamente lodiamo l'aver chiarito la natura vera del processo psicologico secondo il Vico. Le quali cose, del resto, dovean tornare agevolissime ad un hegeliano, in virtù di certa affinità che alcune dottrine del nostro filosofo mostrano avere, come dicemmo, con quelle dell'Idealismo assoluto. Ma ecco subito, per esempio, una sentenza che respingiamo (come abbiam fatto col Fiorentino), su la relazione tra Vico e Platone, perchè generata dalla solita febbre degli antecedenti e dei riscontri storici che ci fa travedere e spesso anco vaneggiare! Gli estremi si toccano anche qui secondo il motto volgare. Perocchè non è stato scrittore cattolico o teologizzante il quale, parlando del Vico, non fosse risalito al *divino,* al cristianeggiante Platone per ripescarvi annidata qualche Degnità o alcun che di luce intelligibile di cui, per vero dire, non è difetto neanche nel Vico. E vedemmo, per esempio, il Tommasèo, in ciò temperatissimo, contentarsi d'affermare solamente che il Vico s'*ispirasse* nel filosofo ateniese. Ora il Vera vien fuori anch'egli a dirci lo stesso, anzi più dello stesso, ma certo con intendimento assai diverso, affermando addirittura che il Vico potè giugnere alle sue scoperte solo *seguitando le dottrine di Platone..... studiando la teorica platonica delle idee, comprendendo l'importanza e la funzione dell'idea dell'universo.* Ch'ei l'abbia studiato e fino a certo segno se ne sia ispirato, come vuole il Tommasèo, ne potrò convenire: che l'abbia *seguito* poi ne dubito assai; e in ispecie dubito

---

[1] VERA, *Introd. alla Filosofia della Storia.* Firenze, 1869, pag. 70.

che abbia voluto seguirlo pel fine che dice il Vera, il quale è noto qual valore porga alle idee platoniche, e come queste idee egli pretenda legare al carro della Idea del maestro.[1] Che cos'è infatti cotesta idea rispetto all'universo? È il *principio della storia*; perocchè ella sia che *governa* tanto *la vita delle nazioni*, quanto la vita dell'organismo animale. E che cosa poi vuol dire tutto ciò? E' vuol dire che c'è una storia ideale delle nazioni,[2] e che quindi da Platone al Vico non v'ha che un breve passo. Può darsi che questo sia hegelianismo, idealismo assoluto, fatalismo ideale, o come altrimenti piacerà chiamarlo; ma filosofia del Vico che nasca sincera dalla Scienza Nuova, no davvero. « Il mondo ha una storia ideale, perchè l'idea è principio della storia: e la storia in tanto è ideale pel Vico, in quanto l'idea (la *Idea*) rivela e scuopre sè medesima nella storia. » Prima d'ogni altro ci sarebbe da chiedere al valoroso hegeliano: In qual senso cotesta Idea può esser *principio* della storia? E intesici sopra cotal punto (e probabilmente non giugneremmo ad intenderci mai) ci sarebbe da pretendere poi un'altra risposta: Che è mai l'Idea per l'autore della Scienza Nuova?

Se non che, quand'egli afferma che il Vico *seguita le teoriche di Platone*, dimentica che più d'una volta lo stesso Vico dice e confessa d'essersi allontanato da Platone. Al Fiorentino abbiamo ricordato la immobilità delle idee platoniche e 'l concetto che dell'Essere ci porge il nostro filosofo: lo stesso rammentiamo al Vera. Si dirà che il Vico da sè medesimo invochi Platone e lo annoveri fra i quattro suoi maestri? Verissimo; ma è vero altresì che fra' quattro maestri c'è anche Tacito, il quale per ben due volte egli dice di voler seguire, meglio che Platone, quant' al considerar l'uomo nella sua realtà. Ci è anche Grozio che a dignità di vera scienza, come tutti sanno, cominciò ad innalzare il

[1] Vera, *Introd. à la Phil. de Hegel*, cap. IV.
[2] Idem, *Introd. alla Fil. della Storia*, pag. 68.

concetto del Diritto naturale. E c' è finalmente, e sopra tutto, Bacone. Quale sarebbe, di grazia, la Idea di Bacone, di Tacito e di Grozio? Tornando a noi, dunque, il Vico *seguendo le dottrine di Platone* non avrebbe a essere che un metafisico platonico; nel modo stesso che il Vera, seguendo le dottrine di Hegel, è un metafisico hegeliano. Ma nulla di tutto ciò. Il professor Vera fa qui una grande scoperta, e intoppa in una grande contraddizione. Egli scuopre che nel Vico non ci ha ombra di metafisica; spiega in che maniera quel povero maestro di rettorica non ne *intendesse neppure il nome* (*sic*), e come anzi avesse confuso la metafisica con la lingua (*sic*).[1] Or la conclusione più legittima che altri potrebbe facilmente cavare da cotesto discorso tutt' altro che serio, sarebbe questa: che come il Vico tuttochè seguace di Platone non è nient' affatto un metafisico; parimente il traduttor Vera, benchè seguace svisceratissimo di Hegel, non meriti neanche lui nè pur per ombra titolo di metafisico. Non so se tal maniera di ragionamento regga al martello di sublime e riposta dialettica: ma regge di certo alla logica del comun senso, e mi basta. Per gli hegeliani, e' si sa, la metafisica s' incentra e s' impernia tutta nella *Idea:* e chi agli occhi loro non sia cotanto fortunato da giungere a contemplare le risplendenti fattezze di questa Dea, può andarsi a riporre e mai non isperi di meritar nome di metafisico. È questione di titolo o meglio di saluto. Padroni a darlo e a renderlo il saluto: ma, datolo una volta, non siete altrimenti liberi di non riceverne uno anco voi. Non sarebbe proprio il caso di rammentare agli hegeliani e a tutti quelli che negano al Vico il titolo di metafisico, l' arguta risposta del vecchio contadino al cameriere in giubba e guanti bianchi?

Come ognun vede, in questo il Vera è in aperta opposizione con gli altri hegeliani. È in opposizione special-

[1] Vera, *Introd. alla Fil. della Storia*, pag. 77.

mente con lo Spaventa che, com' è noto, non è così tenacemente agganciato al maestro da confondere assolutamente Hegel con hegelianismo (due cose che molti hegeliani oggi distinguono) e null' altro scorger nella filosofia italiana che sottigliumi teologici innestati a meschine vuotaggini scolastiche. Ingegno acuto e insieme largo egli ha studiato con grande amore non pure i nostri filosofi del Risorgimento, ma quelli altresì dell' età moderna; e non gli ha mai battezzati teologi, nè dato loro titolo di mediocrità filosofica. Egli è critico severo, interprete dell' idealismo assoluto superiore a qualunque più sviscerato seguace di Hegel giust' appunto perchè non si è cristallizzato e quasi mummificato, come fa il Vera, col suo maestro. Ed ecco la ragione per cui lo Spaventa non isdegna scrivere che il Vico è anche un metafisico, che nelle sue scritture c' è pure una metafisica, nè va quindi a cercare col fuscellino certi meschini argomenti per negargli un valore speculativo com' è appunto quello del Vera là dove egli, attaccandosi quasi a' rasoj, pronunzia: *È certo che aprendo i libri di Vico e quelli di Platone e di Aristotele e raffrontando le loro ricerche sulle idee, Vico rimane al paragone di molto inferiore.* Certo, Vico non è, nè Aristotele, nè Platone; ma forse che gli otto libri politici dell' uno e la Repubblica dell' altro sono la Scienza Nuova? Che cosa pensereste di chi pigliasse a biasimar Galileo per non avere scoperto nel sole i metalli che oggi sappiamo? La questione è se i germi d' una metafisica in lui per avventura ci siano: lo svolgimento viene da sè; ed è opera della critica rintegratrice. Ora il Vera non ha creduto far nè l' una cosa nè l' altra; nè svolgere nè interpretarne i principii, anzi negare ogni loro importanza, e di qui ognuno può argomentare qual valore possa avere la sua critica.

Pronunziata dunque la sentenza, che il Vico non pervenga nè punto nè poco al concetto della metafisica; passando alle questioni storiche il Vera ne trae

lunga serie di conseguenze che, secondo lui, sono altrettanti errori, e perciò altrettanti biasimi al Vico. Qui non possiamo indugiare a mostrar che cosa accettiamo e che respingiamo di questa critica. Gioverà intanto assommarla ne' seguenti capi, a' quali verremo man mano rispondendo in luoghi opportuni. Il ch. traduttore di Hegel dunque dice:

1° La storia ideale del Vico non è vera costruzione ideale della storia, e però non è vera filosofia della storia; bensì una generalizzazione d'alcuni fatti particolari, e quindi insufficienti, come per esempio quello del nascere, crescere e morire, dall'individuo trasportato alla storia.

2° Egli non vide come accanto alle analogie sorgan le differenze; e come queste la vincano sopra quelle.

3° La sua legge storica non tocca minimamente il contenuto, la sostanza, bensì la superficie, la forma dello Stato; e però non riesce ad un resultamento scientifico.

4° Non seppe levarsi all'idea d'umanità, nè a quella di progresso; negò anzi implicitamente il progresso.

5° Perciò il concetto *de' corsi e ricorsi* è concetto assolutamente antistorico, e distrugge la storia.

6° Per esser conseguente a sè stesso egli avrebbe dovuto far correre e ricorrere nel corso storico anche la vita selvaggia.

7° Lascia fuori della storia buona metà della storia medesima, e però del genere umano.

8° La dottrina vichiana del Diritto non racchiude lo svolgimento sempre progressivo della idea del giure, la quale per lui è tutta rannicchiata nel Diritto romano.

9° La storia universale, il medio evo non sono agli occhi suoi altro che copia e riproduzione della civiltà.

10° La Scienza Nuova esclude dalla storia e però non ispiega il cristianesimo, nettampoco la Riforma.

11° Il Vico, insomma, *non comprese in chè modo l'idea possa essere nella storia.*

La critica che ne fa il chiarissimo traduttore, di-

ciamolo pure, non è molto seria, e per più rispetti riesce incompiuta. Scambio di liberare quel filosofo dalle contraddizioni, dai controsensi, dagli equivoci, dai vecchiumi, e poi studiarsi di ricostruirne il pensiero e compierlo imprimendogli vita e gagliardia novella; e' ce l'ha distrutto addirittura, o meglio ha creduto distruggerlo. E lo ha distrutto riportando ad Hegel quel po' di buono che neanch'egli ha saputo e voluto negargli. Poniamo infatti che sian tutte legittime le accennate difficoltà: che cosa ci rimarrebbe della Scienza Nuova? Nulla; nulla precisamente. S'egli dunque è così, non si capisce come cotesto filosofo hegeliano abbia voluto sciupar venticinque lunghe pagine di stampato pel gusto puerile di ripresentare agli occhi nostri lo sgradito spettacolo d'un cadavere! Altra volta egli inneggiò al filosofo napoletano: inneggiò segnalandolo all' Europa come *fondatore della filosofia della storia, della critica filosofica delle lingue,* ed altro simile. E questo scrisse nel 1856 a Londra, e credo abbia ripetuto anche a Milano pochi anni addietro. Oggi poi, come s'è visto, il Vico per lui sembra esser poco più che un umanista del secolo XIV! Dunque è da dire che una delle due volte almeno egli abbia dovuto leggere il nostro filosofo armandosi d'occhiali color fumo, ma solo resta a sapere se cotesti occhiali abbia egli adoperato nella prima, ovvero nella seconda volta. Avvertiamo pertanto che il decimo appunto fatto dal Vera è giustissimo: era stato affacciato da altri critici prima di lui, e l'accennammo anco noi stessi fino dal bel principio. La Scienza Nuova non ispiega il cristianesimo: ecco una delle manchevolezze o contraddizioni da cui bisogna salvare questo libro, ma senza fargli perdere il valore e, per così dire, la fisonomia nativa ond'è rivestito. Senonchè qui ci sarebbe da chiedere: forse che il cristianesimo, questo gran fatto della civiltà umana, è stato meglio inteso e spiegato dagli hegeliani? A me pare che a tal proposito il nostro filosofo siasi voluto

governare precisamente al modo che oggi fanno i positivisti circa questo o quel problema metafisico, lasciandolo in disparte. Egli era fervente cattolico, cattolico di buona fede. Ma, per cattolicissimo ch'ei fosse, fra le sue dottrine ha lasciato cotal serie di criterii, da mettere in grado chi voglia e sappia leggerlo, d'interpretare il cristianesimo in significato non puramente cattolico ed assolutamente soprannaturale, e neanche in senso meramente hegeliano e al tutto mitico da pareggiarlo addirittura ad un'invenzione affatto fantastica e favolosa. Al qual proposito mi piace aggiungere un'altra osservazione. Oggi appunto un esperto hegeliano ed un espertissimo cattolico, fra noi, si studiano imprimere al concetto istorico due significati al tutto opposti e contrari: il Vera col suo ultimo libro, il quale al postutto è una ripetizione della filosofia storica di Hegel, e il Fornari con la sua *Vita di Cristo,* che, come sopra toccammo, è una filosofia della storia levata alla sintesi più alta ed elegante cui sappia poggiare la mente d'un acuto pensatore cattolico. Sono due estremi cotesti, che in parecchie conseguenze si toccano, come vedremo. Or fra questi estremi non ci ha da essere anche qui una via di mezzo?

Ma basti degli Hegeliani; e veniamo a toccare degli ultimi scrittori i quali, comecchè non tutti filosofi, secondo lo stretto significato di questa parola, nullameno si distinguono pel carattere ond'abbiamo designato il 3° periodo di questo nostro abbozzo istorico, ciò è dire pel carattere della interpretazione filosofica nel discorrere ch'essi han fatto, sia di proposito sia pur di passaggio, intorno alle dottrine del Vico.

Capitolo Quinto.

CONTINUA IL PERIODO DEGL'INTERPRETI FILOSOFI.

Innanzi tutto occorre accennare a quattro altri viventi scrittori assai diversi fra loro per dottrine e forma d'ingegno, cioè al Bertini, al Conti, al Franchi, al Mazzarella; poi all'egregio Cantoni, critico ed erudito; appresso all'illustre storico vivente della medicina; per indi concludere con una rassegna d'alcuni dotti francesi che in quest'ultimi anni volsero la mente al nostro filosofo. L'illustre prof. Bertini ha toccato rapidamente del Vico in un suo scritto su le *prove metafisiche d'una realtà sovrasensibile.*[1] Con l'usata castigatezza di forma e severità d'ingegno egli accenna ad un sol punto; del quale non pertanto ci piace prender nota, sì perchè tra' viventi filosofi italiani di grande autorità ci paion le sue parole, sì ancora perchè l'idea cui egli accenna racchiude un valore speciale per la nostra istoria filosofica del secolo passato. Parlando delle dottrine della conoscenza del Kant, egli dice: « questa dottrina kantiana fece tornare alla memoria de' tedeschi, e in particolare del Jacobi, ciò che già avea scritto poco prima il Vico nel suo libro *De Antiquissima Italorum sapientia:* che cioè il vero è il fatto, e che non si ha vera e piena conoscenza se non delle cose di cui noi siamo gli autori. Anche il Vico tratteggiava un ideale di scienza divina e assoluta che ha molta analogia colla intuizione intellettuale desiderata e descritta da Kant, e con questo paragonava la scienza umana, la quale, secondo il Vico, anzichè scienza, si dovrebbe chiamare *cogitatio,* ossia uno studio di andar raccogliendo quei pochi elementi delle cose che è dato a noi di conoscere. » È una relazione

[1] Vedi negli *Atti dell' Accademia di Torino,* **Maggio, 1866.**

cotesta, tra Kant e Vico, della quale giova tener conto; e abbiam voluto farlo citando le parole del valoroso Bertini.

Augusto Conti, pensatore profondamente cattolico e altrettanto onesto e sincero nelle sue convinzioni, ha voluto consacrare intera una lezione alle dottrine del nostro filosofo nel suo Specchio della storia generale della filosofia. Chi conosce i principii filosofici dell'illustre ed elegante scrittore toscano saprà indovinar subito quale esposizione egli faccia del Vico, e sospettare in che senso ne interpreti le dottrine. Può dirsi ch' e' sia il rovescio degli hegeliani; perchè si studia di tirar tutto dalla sua parte l' A. della Scienza Nuova, segnalandolo naturalmente com' uno de' tanti anelli della sua *filosofia perenne.* Io non istarò qui a negare nè che il Vico sia cattolico, nè che la critica del prof. pisano sia fatta male. Sarà anzi critica savia e coerente: ma è tutto il Vico della prima maniera quello ch' ei ci dà, perocchè niente vi sappia discernere che non si ritrovi più o men palesemente in Agostino, in Tommaso, in Anselmo e simili. Però nel Vico nulla ci è di nuovo, nel senso del filosofo samminiatese, salvo che il concetto d' una filosofia civile. Nè potrebb' esser diversamente, ammessa la maniera con che suol procedere in tale esposizione critica appoggiandosi per lo più in certe affermazioni generali e duttilissime del nostro filosofo, qual è, per esempio, questa: *Dio, com' è il principio dell' essere, così è anche del conoscere.* Quante mai conseguenze non si potrebbero far rampollare da cosiffatto principio! Un giobertiano, per esempio, vi mostrerebbe com' ei si sgomitoli tutto nelle note formole e cicli creativi e concreativi assoluti e relativi di cui al solito egli ha piena la bocca; dovechè un hegeliano non mancherebbe darvi pruova di tal destrezza, da sciorinarvi sotto gli occhi a fil di logica tutta la rete delle sue leggi dialettiche. Nel Vico c' è parecchie di così fatte sentenze; nè al Conti poteva riuscir difficile tirarle alla sua *filosofia comprensiva.* Ma egli dice benissimo dove osserva che i

principii del Vico, anzi che condurre al panteismo, lo combattono; e in ciò noi conveniamo pienamente. Or non sarebbe stato mestieri dimostrar *come* non vi conducano e *come* lo possan combattere? Consentiamo altresì col dotto scrittore in tutte quelle saggie riflessioni ch' e' sa fare su l' indole comprensiva e storica del metodo vichiano. Ma non sapremmo concedergli che la dottrina dei *corsi e ricorsi* apparisca solo nella seconda Scienza Nuova. È quistione di fatto ch' ei potrà risolvere col ridar un' occhiata al sommario della 1ª Scienza Nuova. Farà male anche a lui cotesta dibattuta e combattuta dottrina; ed è forse per questo ch' egli procaccia di trovar modo a scusarne l' autore: ma, più che scusarlo, avrebbe dovuto e potuto difenderlo. Crede anch' egli poi, erroneamente, come il Ferrari, che il Vico s' ispirasse alla teorica delle monadi di Leibnitz;[1] ma contro il Ferrari mostra, e fa benissimo, quanto il Vico fosse lungi dal confonder la causalità con l' identità ideale. Finalmente osserviamo che i principii ond' il Vico resiste al Cartesianismo e che il Conti riduce a tre, sono da lui debitamente interpretati, meno l' ultimo poco fa menzionato; che Dio, cioè, essendo principio dell' essere, è anche principio del conoscere. Accettando questa sentenza accetta anco l' altra tanto familiare al Vico, per cui la metafisica, la matematica e l' etica siano da Dio.[2] Anche cotesta è affermazione generale, onde nulla può concludersi finchè non si giunga a mostrare come precisamente accada che quelle scienze rampollino da Dio. Per ciò medesimo accoglie e ripete quell' altro pensiero che il sommo della certezza risegga nella metafisica; contraddicendo così a ciò ch' egli stesso una pagina innanzi aveva accettato dal Vico: la certezza *somma* potersi raggiugnere unicamente con le matematiche. — Bisogna pur confessare che con la sua critica il Conti ha lasciato il Vico dove appunto l' avean

[1] A. Conti, *Storia della Filosofia*, Firenze 1864, Lez. XX, pag. 405.
[2] Idem, eod. pag. 420.

condotto, per esempio, il Duni, l'Iannelli, il Tommasèo, l'Amari, il Rosmini e tutti gl' interpreti filosofi cattolici. E noi non sapremmo fargliene carico: con la sua maniera di filosofare non poteva far diversamente.

Anche l'illustre Franchi, scettico ingegnoso, onestissimo, sincero, e critico furibondo, pare talora siasi data la pena di leggere qualche libro del Vico; e ne parla in due luoghi nelle sue *Letture sulla storia della filosofia moderna.* È noto come il Vico più volte accenni a Bacone, nella *Scienza Nuova,* nel *Libro Metafisico,* nell'*Orazione sugli studi,* e fin nelle sue *Vindiciæ* contro gli Atti degli eruditi di Lipsia. Lo rammenta sempre con parole amorose e riverenti, annoverandolo, com'è noto, fra' suoi maestri. Il valoroso Ausonio reputa esagerati cotesti elogi, massime, dic' egli, quando si pensi a Galileo. Non possiamo qui intrattenerci sul valore speculativo di Bacone: il divario e le somiglianze fra lui e il nostro Galilei accennammo altrove.[1] Ma gli elogi del Vico al filosofo che primo ebbe coscienza della teoria sperimentale (dico della teoria) non dovrebbero parere esagerati a nessuno: il Franchi anzi avrebbe dovuto chiamarsene contento, se avesse badato all'indirizzo storico e però sperimentale cui è tutta volta la Scienza Nuova. Nè qui giova gran fatto invocar l'autorità di Cartesio, dicendo ch'ei fece appena menzione di Bacone; del Newton che nol nominò mai; del Locke che lo citò solo una volta, non come filosofo, bensì come storico. Questa anzi è una ragione di più per apprezzare gli elogi che ne fa il Vico. Qual è il motivo principale onde l'autore della Scienza Nuova encomia tanto spesso l'autore del *Nuovo Organo?* Questo, parmi; l'esigenza in Bacone a dimostrar con esperimenti la verità già concepita, e quasi preveduta col pensiero.[2] La ragione dunque ond' al Vico piaceva Bacone, ci mostra com' egli sapesse intendere e pregiare la mente del filo-

[1] Vedi la nostra memoria su Galileo. Bologna. 1868.

[2] Vico, *Vindiciæ, sive Notæ in Acta eruditorum Lipsiensia.* § 9.

sofo inglese. E dico intendere e pregiare, perciocchè egli non iscorgeva nel *Nuovo Organo* quel rachitico sperimentalismo che ci san vedere i positivisti, e per cui solamente e con tanto calore costoro invocano a maestro il conte di Sant'Alban. Di che proviene poi un'altra riflessione; ed è che dalla citazione del Vico testè riferita è manifesto, come gli sperimenti non sieno la sorgiva, bensì la riproduzione, la conferma di ciò che in qualche maniera si è innanzi concepito; e per cui i diritti dello spirito restano salvi di fronte a qualsiasi forma d'empirismo. D'altra parte, poichè senza sperimenti ciò che s'è speculato riesce al tutto sterile e vuoto, ne segue che non senza buone ragioni nella Scienza Nuova il metodo di filosofare del *Nuovo Organo* è detto essere il *metodo più accertato*. Avea dunque torto il Vico nel profondere encomii al Gran Cancelliere? Esagerazione è il dire, nell'Autobiografia, essere stata *grande fortuna* per lui aver avuto notizia del libro del Signor di Verolamio? Ma c'è di più. Il Franchi reputa Bacone padre di quella storia che l'autore del nuovo *Organo* disse letteraria, e senza cui la storia del mondo parevagli come la statua di Polifemo priva dell'occhio. Or come va che l'acutissimo critico non s'è accorto esser la Scienza Nuova precisamente cotest'occhio dato dal Vico al Polifemo di Bacone? E non è ella cotesta un'altra relazione fra' due filosofi? E non è in questa relazione appunto il motivo degli encomii *esagerati?* — Il Franchi parla del Vico anche a proposito del *Cogito* di Cartesio. È noto come l'autore della *Scienza Nuova*, ragionando di questo criterio, facesse menzione altresì del detto di Sosia: *quum cogito, equidem certe idem sum qui semper fui*. Ne parla come fatto inconcusso inverso a cui le lance dello Scetticismo, per acutissime che paiano, rimangono spuntate appunto perchè il dubbio, essendo anche pensiero e quindi importando identità personale, racchiude certezza. Il Franchi domanda (e nel domandare dà segno di stupire in che maniera la penna d'un Vico abbia

potuto scrivere tali enormezze!): che cosa mai ci ha che vedere il motto volgare di Plauto col principio filosofico di Cartesio? Ma, buonissimo e valoroso Ausonio, trattasi per l'appunto di questo! La posizione Cartesiana è ella davvero un principio, o no? È egli un *vero*, o non piuttosto un *certo?*

Tra i filosofi vi è anche il Mazzarella, che in quest'ultim'anni ha parlato del Vico nella sua *Storia della Critica*, e ne ha considerato l'ingegno critico in relazione alla critica anteriore e posteriore all'autore della Scienza Nuova. Con la solita chiarezza e semplicità e dirittura di pensiero egli ha saputo mostrar che cosa rappresenti il filosofo di Napoli nella Storia della Critica: 1° il disprezzo della critica meramente erudita: 2° la necessità di congiungere insieme filologia e filosofia; 3° la critica non di libri nè di fatti, sì delle idee della mente umana, col fine di rintracciar la storia anteriore alla storia scritta, e porre così il vero fondamento al metodo critico con l'analisi delle *idee umane*.[1] Il Mazzarella inoltre sa rilevar nettamente alcune attinenze, che a noi paion vere e ingegnose, tra Cartesio e Vico, tra il metodo dell'uno e quello dell'altro. Nè manco ingegnosi ci sembrano que' riscontri tra il Vico risguardato come filosofo della storia, e Bossuet Schlegel Herder ed Hegel.[2] Ma anch'egli, al solito, vuol condannarlo a motivo de' suoi bestioni e del rombo dei fulmini e dell'idea del progresso cui l'autore della *Scienza Nuova* (egli dice) non seppe levarsi!

Uno degli ultimi lavori sul Vico è quello dell'egregio nostro amico prof. Cantoni. Nel quale se i pregi non mancano, non mancano pure i difetti; difetti sostanziali che tengono, anzichè all'ingegno dell'autore, all'affrettata composizione del libro, secondo che confessa egli medesimo, e fors'anco all'affrettata meditazione di esso. Ne facciamo qui menzione solo per ra-

[1] Mazzarella, *Storia della Critica*. Genova, 1866-68, Vol. I, Cap. XV.
[2] Id. eod. Cap. XX.

gion cronologica, perchè davvero, considerato il fine e l'indole della critica cui egli è venuto informando il suo libro, avremmo dovuto annoverarlo, non meno che il Mazzarella, fra gli autori del secondo più che del terzo periodo. Nei suoi *Studi critici e comparativi* il Cantoni non vuol farla da filosofo; e veramente ad altro in sostanza ei non mira, salvo che a rilevar le differenze delle dottrine, giudicandole, più che altro, da' resultati. Ora il vero giudizio critico nelle quistioni filosofiche non istà forse nel contrapporre dottrine a dottrine, rifacendo e ricomponendo e quasi ricreando nel proprio cervello il pensiero di cui si piglia a far un'esposizione critica? Ci è gran *confusione* nel metodo del Vico! dice il Cantoni; e dice verissimo. Ma la vostra critica appunto avrebbe dovuto chiarircela. C'è *malintesi* ad ogni capitolo! Vero anche questo: ma voi avreste dovuto studiarvi d'intenderli. C'è *contraddizioni* ad ogni pagina! Sì, certo: ma avreste dovuto risolverne alcune, ripudiarne altre, e poi accordare l'autore con sè medesimo: ecco quale sarebbe stata la critica feconda e non solamente scettica e vagliatrice. Ma io vo' farla da semplice espositore, soggiungerà il Cantoni. Bene; s'egli dunque è così, il vostro lavoro è un fuor d'opera, un fuor di tempo. Di censure ed esposizioni alla maniera di Iannelli, del Romagnosi, del Ferrari, del Tommasèo ne abbiamo assai. Perchè una di più?

A quel che mi pare il bravo Cantoni, pigliando a scrivere il suo libro, non guardò bene al fine cui era in obbligo d'indirizzare il suo studio. Oggi non è lecito, parmi, scrivere un lavoro critico prefiggendosi un fine a piacere. Dato un autore, dato un filosofo, il fine dee palesarsi già da sè medesimo; deve scaturire principalmente dall'esigenza critica e dalle relazioni storiche, logiche, o ideali in che può trovarsi la dottrina, il sistema, la filosofia, in somma lo scrittore che si piglia a studiare. E il Cantoni forse non ebbe seriamente considerato un altro punto; ed è che fino dal 1712 cominciarono len-

tamente gli studi critici su le dottrine del Vico; cioè fino da quand'egli rispose alle benevole censure fattegli da un amico sopra una certa sua orazione, per non parlare delle critiche mossegli contro dal *Giornale di Letterati.* E tali studi critici, come s'è visto, sono andati man mano accumulandosi fino ad oggi, crescendo sempre di numero e d'importanza. Or che cosa avrebbe dovuto fare il Cantoni? Avrebbe dovuto trarre motivo al suo libro anche dall'esigenza di tutta intiera la critica fatta sul suo autore. A questo modo il libro sarebbe tornato profittevole, compiuto, e forse non isfornito di qualche originalità nel disegno. — L'opera del nostro amico, ripeto, ha molti pregi. Il Capitolo, per esempio, che agli occhi nostri varrebbe tutto il libro, è quello dove l'autore pone a riscontro le idee del Vico su la storia e sul Diritto romano, con quelle della Scuola Storica tedesca. Ma neanche in questo ci è parso ch'e' sia riuscito ad interpretare certi concetti del filosofo napoletano in guisa da dedurne tutto ciò che di vero han detto oggi i tedeschi: il che s'egli avesse fatto, non avrebbe sostenuto, per esempio, che quant'a leggi agrarie il nostro filosofo siasi *imbrogliato!* Lodevoli anco ci sembrano alcune confutazioni al Ferrari; l'aver per esempio osservato (ma non dimostrato) che libertà e necessità nel Vico non si contraddicono. Vero poi che in questo filosofo manchi la coscienza del proprio metodo; e verissimo che la psicologia è di suprema necessità alla filologia; canone, com'egli dice, disprezzato dai più degli odierni filologi di Germania. Vero altresì che il metodo del Vico sia sperimentale, ma non però assolutamente sperimentale; e verissimo, finalmente, che il concetto d'una *Völker Psycologie*, di che i tedeschi menan vanto, trovasi tale e quale nelle opere del nostro filosofo, non già come vaga esigenza, ma come viva applicazione. Al Cantoni poi dobbiamo esser grati di averci fatto sapere i giudizi che sul Vico han dato i tedeschi, segnatamente quelli del Göschel nei suoi *Fogli sparsi:* giudizi dati col fine di contraddire, come no-

tammo, all'hegelianismo: giudizi assennati e molto diversi da quelli datici dal pedante E. Weber nel preludio alla sua traduzione della Scienza Nuova.

Ma il pensiero originale, originalissimo in tutto il libro del Cantoni, è il modo col quale è giudicata la seconda *Scienza Nuova.* Con questa Scienza Nuova, egli dice, il Vico *rinnegava e distruggeva l'opera propria.* Ho detto pensiero originale, perchè da due secoli in qua non è surto in mente ad alcuno. Ma, di grazia, che è mai cotesta *decadenza* dell'ingegno del Vico nella seconda Scienza Nuova? Sarà follia, come ripeteva il teologo Finetti ne' suoi sproloqui contro il filosofo napoletano? Ovvero sarà indietreggiamento cretino, allucinazione, sogno? La seconda Scienza Nuova è un *a priorismo,* un *sistematismo!* Ecco tutto il peccato, il gran peccato del Vico, secondo il Cantoni.

Che nella prima Scienza Nuova prevalgano l'induzione e l'analisi comparativa, non è a dubitare. Ma forse che predominio d'un indirizzo metodico vorrà significare diversità di principii? È bene che il Cantoni ascolti dalla bocca stessa del Vico, giudice unicamente legittimo in questo proposito, la risposta alle affrettate censure. Ecco le sue parole: *Nella Scienza Nuova prima se non nella materia errammo certamente nell'ordine, perchè trattammo de' principii delle Idee divisamente da' principii delle Lingue; che erano per natura tra loro uniti; e pur divisamente dagli uni e dagli altri ragionammo del metodo con cui si conducessero le materie di queste Scienze: le quali con altro metodo dovevano fil filo uscire da entrambi i detti Principii.... Tutto ciò si è in questi libri emendato.* [1]

Udiste? In queste poche parole non pur ci sono accennati i caratteri essenziali del metodo vichiano (ch'è induzione e deduzione compenetrate in unità di processo, come vedremo), ma ci è detto chiaro altresì come tutto

[1] Vico, Framm. di Prof. alla 3ª ed. della *Scienza Nuova.* Vol. V.

tutto il divario fra le due Scienze Nuove in altro non istia fuorchè in una maggiore accuratezza metodica della seconda rispetto alla prima. È questione dunque d'ordinamento razionale, questione di metodo, di contenuto no. Or s'egli è vero che nel metodo, nella forma risiede innanzi tutto la *scienza*, ne viene che nella seconda Scienza Nuova, con la perfezione del metodo, s'ha d'avere altresì maggior compiutezza e perfezione anco nelle dottrine. E pure il Cantoni non ha visto nè l'una cosa, nè l'altra! E con la esplicita confessione del Vico stesso, poco fa rammentata, gli è anche sfuggita la intrinseca ed essenziale armonia che insieme congiugne ed assorella le due Scienze Nuove.

L'altra sentenza non meno originale, che nessuno invidierà al Cantoni, risguarda il modo col quale ei considera il *Libro Metafisico.* Questo libro agli occhi suoi non ha capo nè coda; è un cumulo di fantasticherie; un romanzo da non far punto onore all'autore del *De Constantia Jurisprudentis;* libercolo, in somma, il cui valore al postutto non è che un solenne pregiudizio di certi italiani che hanno ingegno losco e mente annebbiata. Sarà pur vero cotesto: ma se, da una parte, il primo libro del filosofo napoletano non è che una vera *anomalia*, e l'ultimo, dall'altra, ci segna la vera *decadenza* del suo pensiero; domando, che cosa ne resta? Non altro, in fede mia, che l'empirismo; una serie d'incoscienti divinazioni e d'osservazioni empiriche, a raccor le quali non facea mestieri certamente d'un ingegno superlativo: e, s'egli è così, non s'intende in che maniera tanti insigni scrittori abbiangli tributato gloria infinita, nè perchè questo nostro secol de' lumi abbia voluto porgergli titolo di genio.

Entrar ne' particolari del libro del Cantoni ci è davvero impossibile: sarebbe il caso di rifarlo da cima a fondo, almeno per ciò che riguarda le dottrine filosofiche. Ci ristringiamo ad accennar di volo qualche giudizio che prendiamo a caso. Egli afferma risoluto

che il Vico fa un fascio della Morale e del Diritto. Questo han detto altri, e questo diremmo anche noi se con occhio superficiale e grossolano guardassimo tutte le sue dottrine. Mi spiego tosto. Il motivo di questa confusione operata dal Vico, dice il Cantoni, risiede nell'aver egli fatto dipendere le due scienze poco fa rammentate da un concetto unico, cioè dal pudore (*Pudor*). Or come non vedere che in tutt'e quattro le opere del filosofo napoletano accanto all'idea del *Pudore* sorge costantemente l'altra della *Libertà?* E non è precisamente in quest'originario dualismo psicologico e morale della *natura umana* (*Pudor* e *Libertas*) ch'è d'uopo saper rintracciare la distinzione fra la scienza del diritto e quella dell'obbligazione etica, anzichè fermarsi in certe sentenze mezzo scolastiche ed ascetiche sparse sopratutto in su 'l principio del 2° lib. del *Diritto Universale?* — Il Vico appella Dio il giusto, il buono, il vero, il santo. Errore! esclama il Cantoni; coteste essendo idee di relazione, dovechè Dio è un essere in sè e per sè.[1] Ma forse che cotesto essere in sè e per sè lo appellereste ingiusto, non vero, non buono, nè santo? E poi, se un hegeliano pigliasse a dimostrarvi che Dio altro non è salvo che relazione, la relazione per eccellenza, che cos'avreste a rispondergli? — Quant'all'origine dell'umanità il Cantoni fa un mazzo dell'Hobbes del Puffendorf del Rousseau e del Vico, appellando romanzo la dottrina su lo stato di natura, precisamente come fin dal secolo scorso vennero battezzandola il Romano, il Finetti, il Buonafede, e poi lo Iannelli, il Romagnosi, il Tommasèo: romanzo però (egli aggiunge) da cui l'autore della Scienza Nuova ha *tratto conseguenze del tutto diverse.* Starà bene, io rispondo: ma se coteste conseguenze sono diverse, non vuol esser tale anch' il principio ond'elle rampollano? il quale perciò in apparenza solamente potrebb'esser confuso con quello ch'è proprio de' gius-

[1] CANTONI, *G. B. Vico*, Studi critici e comparativi, Torino, 1867, pag. 91.

naturalisti del secolo scorso? — Parlando della libertà che pel nostro filosofo, come s'è detto, costituisce uno de' due *principii d'umanità*, il Cantoni avverte acconciamente ch'ella pel Vico si manifesta come proprietà e come difesa. Ma queste due parti od aspetti del Diritto, egli soggiunge, *sono evidentemente piuttosto conseguenze che fondamento della Società*. Errore grave, come ognun vede; errore massiccio, massime di fronte ai lumi e alle conclusioni cui è pervenuta oggi la scienza giuridica; perocchè i diritti originari pel Vico, secondochè lo intenderebbe il Cantoni, sarebbero dati graziosamente dalla società, sarebbero compartiti dallo Stato meglio che inseriti nell'animo per opera della stessa natura. — Nè poi lo intende meglio dove afferma che questo filosofo riguardava i popoli come *originari del luogo dove abitano*.[1] La sentenza adottata dal Vico a tal proposito è precisamente l'opposta. Buon credente, cattolico di buona fede, egli accettava la dispersione falegica; e il fatto dello stato ferino quindi reputava come prodotto per ragione della colpa originaria (ragione al tutto accidentale e secondaria) non già per ragion *naturale e necessaria* come appunto avrebbe dovuto riguardarlo se fosse stato conseguente ai suoi medesimi criteri metodici, nonchè ai suoi principii filosofici, secondochè altrove mostreremo. Tale affermazione del Vico, adunque, è erronea; è evidentemente contraddittoria. Ora non solo il Cantoni non ha levato di mezzo tal contraddizione pur accordando la mente del filosofo con sè stessa, ma non ne ha visto nemmanco la possibilità. Altri forse potrebbe sospettare ch'egli abbia confuso, nell'autore della *Scienza Nuova*, il concetto dell'autoctonicità con l'idea di svolgimento autonomo de' popoli primitivi.

Qual è la ragione, chiederà qualcuno, di questa critica tanto affrettata e superficiale in un libro non man-

[1] CANTONI, *G. B. Vico*, Studi critici e comparativi, Torino, 1867, pag. 331.

cante di pregi, in un libro scritto e meditato a bella posta su le dottrine del Vico? La ragione è tutta subbiettiva, e si radica nell'indirizzo stesso della mente e delle idee di questo critico. A giudicare dal presente lavoro, bisogna pur dire che il Cantoni non ha fede in una filosofia. Più che critico egli è un positivista; non sapendomi persuadere come il vero critico possa fare a meno d'una filosofia, senza cui ogni critica, anche giudiziosa, parmi debba riuscire ad un artifizio puramente analitico. Come dunque poteva egli aver in pregio le dottrine filosofiche del nostro scrittore quand'anco avesse voluto e saputo rintracciarle con amore, interpretarle con giudicio, svolgerle debitamente secondo i veraci bisogni della scienza moderna? Come pregiarne il *sistematismo* (ripetiamo la sua parola) del Libro Metafisico e della seconda Scienza Nuova? Come scernere un'attinenza vitale fra l'una e l'altra opera? Ma basti del Cantoni.

In quest'ultimi anni l'illustre Puccinotti ha felicemente compiuto la sua storia della medicina che altri ha meritamente appellato monumentale. Chi pigliasse a meditar nelle opere di quest'insigne e venerando scrittore che ad anima nobile e incorrotta congiugne severità e robustezza di mente, s'accorgerebbe di leggieri come, per quanti possan essere i difetti, un filo segreto ne annodi le parti e stringa insieme le dottrine così che ne risulti un vero e compiuto sistema di medicina e di storia.[1] La *Patologia Induttiva*, entro cui i medici e i naturalisti avvenire sapran ritrovare i germi d'una restaurazione della patologia sinceramente italiana in quanto che non contraddice ma compie la novella dottrina cellulare e organica che oggi fa tanto rumore, si presenta come una patologia essenzialmente storica e fisiologica. Chi di fatto sia disposto ad accoglier la teorica del Puccinotti sul morbo, non potrà

[1] Vedi il nostro opuscolo *Intorno alla Storia della Medicina di Francesco Puccinotti.* Lettera al prof. A. C. De Meis. Firenze, Barbèra, 1864.

logicamente ripudiare i suoi principii fisiologici terapeutici igienici e, che più monta, il suo disegno storico; del che porgeremmo dimostrazione se questo fosse il luogo. Tutto in lui è un organismo; ed ecco perchè la sua Storia è propriamente una filosofia *dell' idea della salute* fra gli uomini, attraverso le differenti età della storia. Nel profondo concetto di questo scrittore, adunque, la patologia dee riprodurre la fisiologia nelle essenziali sue condizioni; al modo istesso che il disegno d'entrambe queste discipline ha da rispondere al loro processo istorico, riprodurlo, compierlo, inverarlo. Si può dissentire dal Puccinotti; dissentire in parecchi punti anco essenziali delle sue dottrine: ma niuno dubiterà ch'egli sia stato il primo a gettar le fondamenta d'una storia filosofica della medicina; la quale non potrebb'esser davvero filosofica, ove non rispondesse ad una patologia e ad una fisiologia egualmente filosofiche. La *Patologia Analitica* del Bufalini è incapace, per la stessa intima costruttura del suo organismo, di partorire un concetto storico; e niuno infatti degli organicisti italiani, e neanche lo stesso Bufalini, ci han saputo dare sin qui, e non potevano darci, una storia secondo le esigenze del *mistionismo*, come quello che di per sè medesimo si presenta esclusivo, empirico, negativo. In che maniera dunque ci è arrivato egli il Puccinotti? Ci è potuto arrivare per due motivi; primo, perchè tale è l'esigenza stessa della sua Patologia induttiva; secondo, perchè nel rintracciare lo svolgimento, il processo istorico dell'idea igienica e patologica, egli seppe attingere ispirazioni e lumi nella *Scienza Nuova*, da questa trasportando nel regno della medicina la legge istorica universale rintracciata dal filosofo napoletano. Brevemente: il Puccinotti nella sua Storia non ha fatto altro che applicare il concetto cardinale della Scienza Nuova ad uno de' rami dell'umana enciclopedia; allo svolgimento della idea della salute fisica dell'uomo. Ecco precisamente ciò che forma l'onore e il merito di questo

valentuomo quando sia considerato come storico delle medicina.[1]

Ora ci converrà di bel nuovo uscir d'Italia e andare in Francia, donde questa volta ritorneremo assai più contenti che altri non penserebbe. Rendiamo giustizia ai Francesi: in quest'ultimi anni essi han discorso del nostro filosofo meglio che per tutto questo secolo non facessero il Michelet, il Lerminier, il Cousin, lo Jouffroy, il Bouchez, il Comte, il Renouvier, il traduttore anonimo della *Scienza Nuova*, ed altri. Il progresso della critica su le dottrine del Vico, da tre anni a questa parte, è assai più notevole in Francia che in Italia. Ce ne dan prova il Franck, il De Ferron, il Vacherot.

Il *Diritto Universale* non era stato mai preso in esame accurato e coscienzioso dai Francesi, nè dagl'Italiani. Questo ha fatto il Franck; e lo ha fatto in modo che noi avremo a lodarcene pienamente.[2]

[1] Il chiarissimo professor Ferri, nella sua pregevole storia su la filosofia moderna italiana, ha chiamato *filosofia del numero* la filosofia del Puccinotti. Questa frase è vera, e felicemente trovata; ma fino a un certo segno. Il concetto del *numero*, quant' a noi sembra, non è tolto propriamente como principio dal Puccinotti, bensì come criterio, como espediente, come il massimo espediente metodico sperimentale, avvisato nella sua forma astratta. Equivale, insomma, a ciò che lo stesso Puccinotti suole appellar *metodo della squadra e del compasso*. Diremo che questo per avventura sia schietto pitagorismo? Diciamolo, se così piace; ma il *numero* per lui non sembra osser l'archetipo assoluto, l'assoluto modello per imitazione del qnale sian fatte le cose, e nemmanco la sostanza, il vero essere della realtà: sentenze, com'è noto, in cui si dividono gli antichi e i moderni storici e critici nell'interpretare il primitivo pitagorismo. (BERTINI, *La Fil. Greca prima di Socrate*, p. 176.) Ora il Puccinotti non potrebbe seguire in modo esclusivo l'una o l'altra sentenza, attesochè si contradirebbe in due differenti maniere. In biologia egli è dinamista; quantunque il suo dinamismo non abbia che vedere con quello dei nostri vecchi medici di mezzo secolo addietro: in filosofia poi, a dir tutto in una parola, egli è un buon credente cattolico, un filosofo essenzialmente cristiano. Ma ove abbracciasse il concetto del *numero* in uno de' due suddetti significati, non cadrebbe evidentemente nel meccanismo da una parte, e nell'ateismo o in una forma di dualismo ontologico dall'altra? E siffatte conseguenze non ripugnano troppo tanto all'insieme delle dottrine quanto alla coscienza di questo scrittore?

[2] Altro buon segno del progresso de' nostri studi sul Vico son le traduzioni del *Diritto Universale* pubblicate fra noi in quest'ultimi anni

L'opera sul Diritto Universale, dice il Frank, *mostra il genio del Vico che crea una filosofia del diritto su la quale edificherà più tardi la Scienza Nuova.* Che questo libro racchiudesse i germi d'una filosofia del diritto, lo sapevamo già, e il nostro Carmignani ce ne avea posto su l'avviso: ma siamo contenti che oggi venga a ridircelo un dotto francese, tanto più che un altro francese, Paolo Janet, non ne ha voluto tener conto nella sua storia, e nessun conto ha creduto farne altresì lo Stahl nella bellissima Storia su la filosofia del diritto. Il Franck dunque coglie giusto ove dimostra come quest'opera sia fondata su la relazione in che si annodano insieme filosofia e filologia, metodo essenzialmente vichiano, come lo chiama egli stesso. Indovina poi ed espone con chiarezza l'origine al tutto psicologica a cui il nostro filosofo fa risalire il triplice diritto originario (libertà, dominio, tutela) e per cui egli merita, dice il Franck, d'esser segnalato a preferenza di tutti i giusnaturalisti suoi contemporanei od a lui

per opera del Giani, del Pomodoro e del Sarchi; l'ultima delle quali diè occasione al Franck di scrivere il suo lavoro critico pubblicato nel *Journal des Savants*, 1866-67. La traduzione del Giani è proprio affogata in infiniti commenti che il medesimo traduttore oggi forse non accetterebbe se vivesse, avend'egli inteso quest'opera com'avrebbe potuto intenderla uno scolastico. Non manca di pregi la traduzione del Pomodoro, e vince le altre per esser compiuta. Il Sarchi si è contentato di tradurre il primo libro; ma vi ha premesso un'introduzione che il Franck ha lodato. Il concetto precipuo del Sarchi è questo: la filosofia politica fra noi essere stata fondata dal Machiavelli mercè il concetto di libertà, e dal Vico mediante quello di provvidenza. Ma, come accordare libertà e provvidenza? Ecco il nodo a cui il Sarchi non ha badato, nè punto, nè poco. — È giusto qui avvertire come, prima del Carmignani e dell'Amari, il Mamiani ed il Mancini accennassero qua e colà ai principii giuridici del Vico (*Lett. intorno alla Fil. del Diritto*, Napoli, 1841). Dopo le traduzioni poco fa rammentate, niun altro fra noi ha parlato del *Diritto Universale*, tranne l'egregio prof. Luchini nella sua *Critica* della penalità, condotta secondo i principii del filosofo napoletano. Egli ha messo a riscontro la dottrina del Nostro con le teoriche di Kant, del Bentham, del Romagnosi, del Rossi e della Scuola toscana, e se ne dichiara seguace. Vedremo nella *Sociologia* s'egli siasi apposto nello interpretar la teorica della penalità dell'autore del *Diritto Universale*.

anteriori. Di fatto, porre a fondamento della società un doppio bisogno materiale e morale, ch'è dire l'istinto al bene essenzialmente morale e all'utile tolto nel significato di equo-buono; dimostrar l'uno anteriore logicamente all'altro e questo mostrar co' fatti anteriore a quello per sola ragion cronologica; trarne quindi il principio giuridico ed etico d'una doppia società (*societas veri* e *societas æqui-boni*); far consistere la natura d'entrambe in uno scambio di beni materiali e morali fra gl'individui; porre il concetto di giustizia come proporzione onde questi beni vonn'esser distribuiti, sì che quand'anco non esistesse un bene di genere morale ma solo beni materiali ci avrebbe a essere ciò nullamanco una misura secondo la quale siffatti beni devano andar ripartiti, e quindi la necessità del medesimo concetto di giustizia anche nelle attinenze puramente materiali fra gli uomini: presentare siffattamente la scienza del diritto, dice il Franck, vuol dire creare addirittura la *filosofia delle relazioni civili e sociali*, la benintesa Sociologia. Due sono perciò le regole fondamentali dell'umana condotta che scaturiscono da' principii del Vico: operare di buona fede rispettando la verità in tutto, ed esser utile ai propri simili. — Convien confessare, diciamolo di passata, che ove il Franck avesse tenuto conto principalmente di questi criterii, non avrebbe speso molte parole a biasimare il Vico a proposito dell'esagerato concetto che questi ebbe intorno alla carità, la quale talora, com'è noto, egli confonde con la giustizia.

Altro pregio insigne di questo scrittore è l'aver saputo cogliere i veri principii del Diritto punitivo del nostro filosofo, mostrando com'egli, col tener d'occhio nella sua dottrina non pure il colpevole ma anche i diritti e gl'interessi della società, compia nel medesimo tempo le due opposte teoriche penali; quella, cioè, dei sistematici platoneggianti che nel comminar la pena mirano soltanto all'ammenda del colpevole, e l'altra degli utilitarii e positivisti che della parte morale non

sanno tener conto, nè punto, nè poco. Ma sopra tale argomento ci rifaremo altrove di proposito. Seguitando intanto, parmi che il pregio massimo della critica di questo scrittore stia nel modo col quale considera i principii della politica; principii che, quantunque nello stato di germe, possiamo rintracciare nel *Diritto Universale.* La politica del Vico, egli osserva giustamente, è tutta fondata sul Diritto, ma in armonia con la storia. Sentenza verissima e feconda, che il Franck avrebbe dovuto rifletter meglio dove censura il Nostro per alcune applicazioni ch' ei venne facendo alla storia. Laddove il Vico, egli dice, s' accinge ad applicare il metodo allo studio del Diritto, urta evidentemente ad un doppio scoglio; da una parte, quand' egli chiede soccorso alla sola ragione, risica di confondere e spesso confonde il dominio della giurisprudenza con quello della metafisica; dall' altra poi, quando chiede aiuto alla storia, altro non fa che aggirarsi in mezzo alle istituzioni e ai destini del popolo romano, quasichè la storia di questo popolo fosse la storia universale. In altre parole il Franck dice così: il Vico da una parte svapora nell' *a priorismo* e dà nelle astrazioni; mentre poi dall' altra intoppa nell' empirismo.

Il Franck dice benissimo. Nel filosofo napoletano questa doppia tendenza è manifesta. Ma anzichè difetto cotesto, perchè non dirlo pregio? Non è egli stesso, infatti, che non rifinisce d' incelare il metodo vichiano appunto perchè consiste nel connubio della filosofia con la filologia, della metafisica con la giurisprudenza, della ragione con l' autorità? Or l' esigenza d' un doppio organo, d' un doppio strumento nel metodo, non è la condizione legittima, e propriamente la parte vitale d' una dottrina, dovechè gli errori d' applicazione hanno valore affatto secondario? Il non aver poi riflettuto a questo ha fatto sì che il Franck giugnesse ad una conseguenza non vera, dicendo che il Montesquieu, quant' al metodo, vinca e superi il filosofo italiano. Paragoni, somiglianze,

analogie, riscontri fra questi due scrittori non sono possibili. Montesquieu non ebbe neanche sentore del metodo vichiano; ed ecco perchè l'opera su lo *Spirito delle leggi* non è una filosofia della storia, non è la Scienza Nuova, nè quindi credo che lo scrittore francese siasi ispirato nè punto nè poco nell'italiano, come inchinerebbero a supporre il Lerminier, il Carmignani, l'Amari ed altri. Il senso delle storicità, come primo fra tutti osservò il Ferrari, manca affatto nel Montesquieu; e manca in lui, come tutti oggimai ritengono, il compimento razionale filosofico; vi mancano insomma i principii, o, per dir la parola che usano gli stessi Francesi a tal proposito, vi manca il *carattere della razionalità*.[1]

L'ultimo libro nel quale si parli con serietà scientifica del nostro filosofo, è quello del De Ferron, ingegnoso e abilissimo scrittore. Nessun francese meglio di lui ha saputo cogliere il significato razionale della Scienza Nuova, comprenderne il metodo istorico, e porne l'autore in quel seggio che gli spetta fra i pensatori dell'evo moderno. Tracciata la storia dell'idea del progresso, egli entra a discorrer su la scienza de' fatti storici qual'era concepita prima del Vico, sul Diritto Romano rispetto alle dottrine di lui, su la Scienza Nuova di fronte alla critica moderna, e con erudizione eletta, acconcia, sobria e non affollata, prende a trattare la

---

[1] Il Carmignani dice benissimo dove afferma che il metodo del Montesquieu rassomiglia al microscopio, in mentre che quello del Vico rende imagine del telescopio. (*Storia della Fil. del Diritto*, lib. III.) Che poi il difetto di razionalità costituisca la parte debole dell'opera del filosofo francese, è cosa ormai detta e ridetta e provata fino dal secolo passato, e confermata semprepiù dai moderni. Non potendo trattenerci in questi particolari, rimandiamo i lettori al giudizio che in proposito danno i seguenti scrittori, e che torna conforme al nostro espresso poco fa: DUNI, *Saggio sulla Giurispr. univ.*, pag. 57. — FILANGIERI, *Sc. della Legislaz.*, Introd. — MACKINTOSH, *Disc. sur l'étude du Droit de la nature*, ec. pag. 22, — ROUSSEAU, *Emil.* l. V. — Fra i moderni poi cons. LERMINIER, *Hist. génér.* ec., pag. 175. — BARNY, *Hist. des idées morales et politiques en France en XVIII Siècle.* — JANET, *Hist.* ec. vol. II, pag. 516. — DUFAU, *De la méth. d'observation aux sciences mor. et pol.*, pag. 360, nota XI. Quest'ultimo anzi dice mancare affatto nel Montesquieu una teorica.

quistione su l'età dell'oro, e l'altra su l'origine e sul valore de' poemi Omerici. Il buon senso del De Ferron nel saper rilevare in siffatte quistioni il merito del nostro filosofo a me sembra davvero mirabile. Con dirittura di giudicio intende la relazione fra il diritto civile e 'l diritto filosofico; e con tal chiave nelle mani riesce ad interpretar debitamente la storia ideale che l'autore della Scienza Nuova seppe cogliere nello svolgimento del gius romano. Uno per lui è il sistema del Vico; onde le due Scienze Nuove non sono da riguardarsi altrimenti che come *deux rédactions d'un même sujet:* al che dovrebbe por mente il nostro Cantoni. Ritiene egli pure che lo Champollion non discoprisse, bensì confermasse pienamente la dottrina del Vico su la storia della scrittura, tale essendo infatti la triplice scrittura egiziana geroglifica, jeratica e demotica. Dimostra ch'egli prima d'ogn'altri ritrovò e compose in armonia parecchie dottrine accettate oggi e rassodate difinitivamente dalla scienza, quali sono, per citarne qualcuna, la formazione del dramma satirico riguardato come sorgente d'ogni poesia drammatica, l'anteriorità del linguaggio poetico al linguaggio prosaico, e simili. Da ultimo fa rilevare come, non contento d'avere scoperto la legge secondo cui si vanno svolgendo nel corso istorico le grandi civiltà nonchè le forme semplici del reggimento politico, profondasse la mente nel ricercare e determinare il carattere d'un'epoca anteriore alla città ed alle aristocrazie feudali, epoca che costituisce appunto l'età divina. La quale osservazione, fatta da un francese, dovrebbero oggimai spassionatamente meditare i positivisti francesi che non rifiniscon di celebrare la scoperta della legge sociologica del loro maestro!

Ma nel De Ferron incontriamo riflessioni che non ci è venuto fatto ritrovare in verun critico. Base della città, dic'egli, fondamento del formarsi delle nazioni per l'A. della Scienza Nuova non è l'istinto della sociabilità, come credevano i giusnaturalisti suoi contem-

poranei. Se tale istinto può aver creato la famiglia e le tribù, non però basta a fondar la città; non riesce a condurre un popolo ad una data costituzione politica. È necessaria dunque una forza estrinseca, senza cui l'uomo rimarrebbesi nello stato pastorale. Ora cotal forza estrinseca e tutta naturale consiste nel fatto del successivo migrare delle tribù da alcuni centri; nel loro successivo aggrupparsi in dati luoghi; nel fissare lor sedi, ond'è resa possibile l'agricultura; e finalmente nel fatto delle conquiste, le quali hanno virtù di creare e rendere sempre più stabili e quasi organiche le nazioni sedentarie. Tutto questo, dice benissimo il De Ferron, scaturisce a fil di logica dalle dottrine del Vico. Diciamolo ora con parole nostre: l'organismo sociale, la società, è da natura; è nella natura: l'organismo dello Stato, in vece, è sottoposto a processo; questo processo tiene ad arte; ma quest'arte è fondata anch'ella in natura. La *relazione storica*, dunque, ecco il concetto del Vico che il De Ferron ha interpretato a meraviglia.[1]

Altra osservazione assai notevole parmi questa. Non v'è stato nè v'è, dic'egli, chi non abbia celebrato il filosofo di Napoli qual padre della filosofia della storia; *mais on se garde d'exposer sa méthode historique, aristotélienne,* i cui principii son oggi venuti applicando in diverse ricerche storiche il Macaulay, il Michelet, il Guizot.[2] Con queste parole il De Ferron mostra d'aver pienamente compreso il metodo della Scienza Nuova; metodo essenzialmente aristotelico, checchè ne abbian detto e si piaccian dire certi hegeliani. Ed ecco perchè egli s'allontana da parecchi altri critici nell'apprezzare il concetto vichiano sul progresso; rispetto al quale consente con l'anonimo traduttore francese, col Tommasèo, con lo Spaventa e con altri, per citare qui

---

[1] È uno de' principii su' quali è fondata la Sociologia del Comte e ch'egli, spesso appella *consenso, cospirazione* (*Cours de Phil. posit.*, vol. V). Sarà anche questa una scoperta del Positivista francese?

[2] De Ferron, Op. cit. Vol. I, pag. 137, 197.

tre nomi che, quantunque discordanti nel resto, convengono ciò nondimanco nel credere che nel Vico esista l'idea del progresso. E a chi neghi o dubiti che cotesto concetto ritrovasi nella Scienza Nuova, il De Ferron è pronto a rispondere: *cela paraît impossible* A PRIORI, *car le progrès découle de son système; mais en outre il le proclame formellement.*[1] Si dirà che il Vico non vide l'elemento, la molla principalissima del progresso, cioè la trasformazione dei rapporti economici fra i popoli? Ma lo scadimento, il ritorno della barbarie, sopra cui tanto insiste il nostro filosofo e per cui rendesi necessaria un'invasione, non sono forse (risponde quest'egregio critico) altrettanti mezzi, altrettante condizioni di progresso? Come si vede, tutt'i giudizi del De Ferron riescono assennati, opportuni, pieni di verità, e c'invoglia ad accennarne qualcun altro.

Egli paragona il Vico al Cuvier, e la *Scienza Nuova* par che gli renda immagine della geologia; per cui non dubita affermare, che la critica moderna sia stata creata dal filosofo italiano. Perocchè cotesta critica è quella che debb'essere; cioè non assolutamente obbiettiva, ma subbiettiva altresì, stantechè ad apprendere il passato e comprender la vita della storia non solo sia mestieri d'investigarla, ma di sentirla eziandio. Or s'egli è così, l'ingegno critico e storico non deve assumer necessariamente una forma artistica?[2] Discorrendo inoltre dell'età dell'oro, la quale col metodo inaugurato dal Vico non è altrimenti possibile immaginarla dietro ma innanzi a noi, conclude con questa notevole sentenza:

[1] Vol. cit. pag 138. Questo infatti proclama il Vico più e più volte; e basti leggere, per esempio, il titolo dell'ultimo Cap. della *Scienza Nuova*, l'*Assioma VI*, e la *Conclusione*, in principio della quale egli accenna alla quarta specie di Repubblica cui allude Platone.

[2] E tale è veramente l'ingegno del Vico, come hanno osservato segnatamente il Tommasèo e il Lerminier con tratti pieni di verità e di eloquènza. (*Introd. gén. à l'Hist. du Droit.* Bruxelles 1830, pag. 278.) Notevolissime poi le parole colle quali il Manzoni scolpisce l'indole dello ingegno Vichiano (*Disc. sull'Adelchi*, 213), nonchè i giudizi del Parma e del Canal. — Vedi nel Tommasèo, *Studi Critici*, p. 117.

« *Se altro servigio non avesse egli reso tranne quello di liberarci dall' argomento che serve di base e di pretesto al socialismo utopista e al Cesarismo (ch' è tutt' uno), per questo solo bisognerebbe riguardarlo come uno de' più grandi benefattori dell' umanità.*[1] » Notiamo finalmente la risposta ch' egli indirizza a coloro i quali rimproverano il Vico d' avere spogliato la storia della sua poesia, e allontanatala dall' ammirazione verso le grandi cose e gli uomini grandi. Il Vico fu il primo a spiegare la storia mercè l' attività di tutti gli uomini, delle moltitudini, del *senso comune.* Come i vecchi poeti su la scena tragica, così i vecchi storici su la scena del mondo altro non sapevano presentarci fuorchè principi e imperatori: ma il Vico è *il grande introduttore de' popoli su la scena della storia; egli ha scoperto la dottrina che sola può fondare la democrazia, mostrando i suoi giusti diritti nel governo del mondo.*[2] Di quest' ultima e bellissima interpretazione noi terremo conto nella Sociologia.

La critica del De Ferron su la dottrina del Vico riguardante Omero e i poemi Omerici, non è men vera e, per le conseguenze che ne sa trarre, invincibile. Le analisi e le notizie intorno agli studi fatti sopra tale argomento dal 1780 ad oggi, per quanto brevi, sono altrettanto piene ed esatte. Fra le altre cose chiarisce molto acconciamente questo punto; che il Wolf non conobbe altro che una parte della grande quistione su l' origine de' poemi Omerici, appunto perchè volle trattarla sotto l' aspetto esclusivo della letteratura greca.[3] Non sono i critici seguaci del Vico (egli osserva acutamente) che oggi debbono dimostrare la impersonalità d' Omero; sono per contrario i seguaci d' un Omero individuale che han da farci vedere come mai sia possibile cotesto Omero di fronte alle epopee nazionali ed essenzialmente popolari scoperte e analizzate in questo secolo. Ma il critico

[1] De Ferron, *Théor. du prog.* Vol. cit. pag. 198.
[2] Idem, eod. Pag. 220.
[3] Pag. 209.

francese non avverte un' altra ragione ond' al Wolf non riescì comprendere tutto il valore della dottrina del Vico sopra Omero, la quale noi additeremo in altro capitolo.

Tutte queste ed altre cose detteci oggi con tanto giudizio dal De Ferron, in Italia sapevamo già. Dei grandi meriti del nostro filosofo mai non v'è stato fra noi chi ne abbia dubitato, tranne qualche losco hegeliano, come vedemmo. Non pertanto abbiam voluto riferirle perchè, rammentate da un illustre e vivente scrittore francese nel quale il buon senso è pari all' erudizione e alla dottrina, a noi torneranno più gradite, e certo men dure e più vere agli orecchi degli stranieri.

Il Vacherot è stato l' ultimo francese che abbia accennato al Vico, e lo ha fatto con quella nettezza ed eleganza di linguaggio ch' egli sa adoperare in tutte le sue scritture. La *Scienza Nuova;* ecco il titolo (egli dice) che davvero si conviene all' opera del Vico. Il fine segreto a cui egli mira è *quello di ritrovar l'immutabile nel variabile, l'unità nella diversità, la legge nel fatto. L'idea fissa del Vico,* in altre parole, è quella precisamente di *rinvenire negli annali del mondo questa legge;* onde poi da una parte scaturisce la necessità del *metodo comparativo,* e dall' altra, come risultato, la *legge delle tre età.*[1] Senonchè il Vacherot vuol che il filosofo italiano abbia a dividere la sua gloria col Montesquieu, perocchè entrambi questi filosofi a lui sembrano seguaci dello stesso metodo, dell' osservazione. Innanzi tutto qui è da notare un progresso tra il Franck e il Vacherot; perchè se l' uno, come s' è visto, dichiara superiore il Montesquieu al Vico, l' altro si ristringe a metterli alla pari. Ma l' autore del libro su lo *Spirito delle Leggi* non ha forse ben altri titoli a cui possa pretendere? E d' altra parte il metodo dell' uno è egli tale da confondersi con quello dell' altro, come dianzi abbiamo detto parlando del Franck?

[1] VACHEROT, *Science et Conscience.* Paris, 1870.

Ci piace conchiudere con una sentenza del De Ferron, della quale bramcremmo che i lettori prendessero nota per quando verremo a trattare il problema sociologico. La *Scienza Nuova*, egli dice, *è una rivelazione nella politica, nella filosofia, nella storia, nelle arti.*[1] Ed è verissimo. Questo libro, che dicemmo rappresentar la vera forma dell'ingegno italiano ed esser tutto cosa nostrana, è, per così dire, un poema: è il poema della storia. Così abbiamo creduto sempre e sempre ripetuto noi altri italiani, a cominciare da Vincenzo Cuoco che primo di tutti con tal nome ebbe a designare la *Scienza Nuova*, fino a Giuseppe Giusti che in un sonetto ne ritrasse l'intimo significato profondamente poetico. Ma è un poema di fatto; è un poema che si fa: poesia vivente nella quale ci è dato assistere al trionfo del pensiero, al trionfo della personalità così degl' individui come delle nazioni. Potrebb'esser dunque tutto un empirismo cotesto libro? E il metodo col quale è condotto, potrebb'esser un metodo puramente *positivo* e grettamente storico al modo che questa parola vien intesa oggi da' più? Dove sono e quali sono, dunque, i suoi principii?

CAPITOLO SESTO.

CONCLUSIONE.

Disegnata così a fuggevoli tocchi la storia della *Scienza Nuova*, e fatta rapidamente la critica degli scrittori che, sia di proposito, sia per incidenza hanno parlato intorno alle dottrine del nostro filosofo, veniamo alle conclusioni. Dissi già che di tutti non avrei potuto nè voluto discorrere, perocchè non tutti ne valevan la pena, nè tutti importavano al mio disegno; e poi non mancai d'avvertire che neanche di ciascuno avrei fatto

[1] DE FERRON, Op. cit., vol. cit., p. 232

una compiuta esposizione, stantechè mi premesse toccar solamente di certe sentenze e di certe interpretazioni e conclusioni atte a farmi rilevare il significato e il valore e la continuità della critica circa il Vico, facendola servire perciò ai fini del mio libro. Tra questi fini non era ultimo quello d'accennare con siffatto spediente alle dottrine del filosofo napoletano. Al qual proposito mi sia permesso ripetere anche qui,. che uno studio monografico ed espositivo circa tale autore, a me, come ad altri, sarebbe riuscito non più che una pedanteria, sia considerando l'infinito novero di sì fatti lavori critici espositivi, monografici, sia guardando alla natura stessa delle opere, all'indole delle dottrine, nonchè alla forma speciale della mente di lui. Le sue teoriche filosofiche non costituiscon di per sè stesse, a dir proprio, un sistema; formano bensì un corpo di dottrine, non però svolte, determinate, organate in unità razionale, ma frammiste ad elementi eterogenei. Infruttuosa, dunque, e al tutto inutile sarebbe stata una trattazione monografica di esse. Ma, d'altra parte, se è vero che elle son venute assumendo, come s'è visto, certo valor sistematico nella mente e nelle scritture de' suoi seguaci, imitatori, oppositori, critici ed interpreti; parmi che l'aspetto più profittevole, il modo più utile, positivo e fors'anco nuovo d'esporre i concepimenti originali del filosofo napoletano, fosse quello appunto di guardar le dottrine, la mente di lui, nel suo reflesso; guardarla, per così dire, attraverso il pensiero altrui, attraverso le differenti esplicazioni de'critici: di guisa che maritando la nostra critica con quella degli altri, potessimo venir capaci di ripensarle in noi medesimi, e con le nostre proprie ispirazioni ricreare e quasi rinverdire e compier nella nostra mente le originali sue divinazioni, mostrando, come tosto faremo, in che maniera egli avrebbe pensato con la sua mente, e in qual modo avrebbe adoperato le sue medesime industrie metodiche se oggi vivesse. Ecco giustificata, non pur la necessità,

ma la forma altresì di questa prima parte del nostro lavoro.

Or che cosa è da argomentare da questa rapida storia e da questa breve critica fatta sin qui? Due cose, parmi: 1° il valore e l'importanza dimostrata sempre più chiara nelle dottrine di questo filosofo; 2° la posizione speciale della nostra critica rispetto a quella degli altri, e di fronte alle dottrine stesse del Vico.

Le tre differenti classi di scrittori che abbiam visto succedersi e occuparsi del nostro filosofo nei tre diversi periodi sin qua discorsi, ci mostrano come per ispazio dintorno a un secolo e mezzo, tanto in Italia quanto fuori, non pur la stima e l'amore, ma, che più rileva, il senso critico e i risultamenti della critica sien venuti crescendo vie più nell'animo e nella mente di tutti. Filosofi d'ogni scuola ne han parlato: razionalisti e cattolici, materialisti e spiritualisti, sperimentalisti e idealisti, teologi ed hegeliani. Molti han creduto poterlo invocare interprete, chiamarlo auspice del proprio sistema; molti segnalarlo come inauguratore d'un peculiare indirizzo speculativo. Abbiam visto poi scrittori d'ogni genere e d'ogni valore encomiarlo vivamente; e letterati e giuristi, naturalisti e storici, stranieri e nostrani salutarlo pensatore potentemente originale. Tutti se ne sono occupati; se ne occupano; sì che neanc'oggi la critica cessa di ricercare nel profondo pensiero novelli aspetti, lumi nuovi, e nuove e peregrine divinazioni. Ci sarà dunque lecito chiedere (nè tale domanda parrà vana e puerile, nè superba) se possa per avventura sembrare effetto di meschina boria nazionale il segnalare oggi l'autore della Scienza Nuova come il nostro Cartesio, il nostro Kant, il nostro Socrate, caposcuola della scienza e della moderna filosofia italiana? Non ce ne porgon diritto gli studii critici che abbiam visto succedersi e incalzarsi pel non breve spazio di cencinquant'anni? Questo quant'alla prima considerazione. Veniamo alla seconda.

Ne' tre periodi ne' quali abbiam diviso la storia della

critica su le dottrine del Vico, non pur ci sembra occultarsi un legame logico, ma esser evidente altresì una successione progressiva, rispondente all'ordine cronologico secondo cui son apparsi gli scrittori de' quali s'è parlato. E invero, nel primo periodo predomina l'imitazione, nel secondo prevale la critica erudita, in mentre che nel terzo primeggia l'interpretazione filosofica. Questa progressione è generale, in quanto che risguarda non pur le idee storiche o giuridiche od etiche del nostro filosofo, ma le dottrine metafisiche altresì. Il Duni e il Franck, per dirne una, toccano entrambi de' suoi principii giuridici. Ma quanto non è diversa la stima ch'e' ne fanno? Qual progresso fra la critica del Tonti e quella del traduttore anonimo francese della Scienza Nuova? fra il Pagano e 'l De Ferron? tra le interpretazioni del Filangieri e quelle dell'Amari? fra le censure dell'Iannelli e quelle del Ferrari, od uno dei filosofi del terzo periodo? La medesima differenza progressiva scorgiamo fra gli oppositori. Il Finetti e il Romano, per esempio, son gli oppositori nel primo periodo; oppositore anche il Romagnosi, appartenente al secondo massime nelle sue *Osservazioni alla Scienza Nuova*; oppositore altresì 'l Vera che appartiene al terzo. Ma l'esigenza della loro opposizione è infinitamente diversa. Nei primi è al tutto empirica e grossolana, ed è sostenuta dalla fede e dal principio d'autorità; nel secondo s'eleva sì che assume certa forma razionale o, se vuolsi, di buon senso; nel terzo, finalmente, cotesta opposizione attinge valore di speculazione propriamente filosofica, tanto da negare al Vico una metafisica. La stessa differenza poi fra gli autori di un medesimo periodo. Ci è divario, per esempio, fra la imitazione dello Stellini, e quella del Duni; molto più fra la imitazione del Pagano, e quella del Filangieri nel primo periodo. Che se il Foscolo accenna ad un risveglio della coscienza critica circa le dottrine del Vico schiudendone perciò il secondo periodo, ell'è come l'ombra

che precede la persona, in quanto che tale critica si allarga sempre più per opera di Iannelli, del Ferrari, del Predari, del Tommasèo, e via segui. Finalmente il modo col quale nel terzo periodo ne tratta, per esempio, il Mamiani del *Rinnovamento*, non è quello del Rosmini; nè la maniera con che ne parla il Roveretano potrà mai esser confusa con quella onde ne discorre lo Spaventa.

Un certo vincolo, adunque, ed un progresso in questi autori parmi evidente; e tal progressione è racchiusa nelle tre parole che siam venuti adoperando nel designare il carattere de' tre periodi; esigenza d'imitazione, di critica semplicemente detta, e d'interpretazione o critica filosofica. Ecco le tre fasi cui è andato soggetto il pensiero del nostro filosofo. Col che non si pretende già che tutto sia imitazione nel primo periodo, e tutto critica nel secondo, e pura interpretazione nel terzo. Coteste tricotomie così rigide, misurate e geometricamente disposte, noi volentieri lasceremo agli hegeliani che tanto ne abusano. Si pretende bensì che uno di questi caratteri prevalga in ciascun periodo; nel terzo de' quali l'imitazione e la critica riveston significato propriamente filosofico. Or quale sarà la conseguenza legittima che dovremo trarre da questo discorso?

La conseguenza mi par facile e chiara. Se è vero che il pensiero, storicamente considerato, non è opera vana, sterile e quasi un lavoro penelopeo; se è vero che la storia, comunque la si riguardi, è un processo onde la mente nostra non si può stralciare nè in modo alcuno prescindere, stantechè il presente si rannodi col passato e ne scaturisca; se è vero, da ultimo, che in tanto la critica riesce feconda e la scienza mostrasi progressiva, in quanto sappiano entrambe giovarsi del passato, vuoi raccogliendo i buoni frutti di chi ci ha preceduto nell'indagine del vero, vuoi legittimando e compiendo i risultamenti cui si è pervenuti, od anche schivando gli errori ai quali per avventura siasi inciampato: ne se-

guita che, per necessità logica e storica, la forma della nostra critica ha da rivestir carattere e natura filosofica, diventando critica razionale, critica vagliatrice, interpretazione liberamente metafisica. Se non che, le maniere onde può esser condotta cotesta interpretazione posson esser diverse, e perfino opposte fra loro. Filosofi cattolici, infatti, ontologisti, psicologisti, hegeliani, positivisti, come vedemmo, credono interpretare con dirittura e sincerità il pensiero del Vico, dovecchè in sostanza non riescono ad altro che al teologismo, al tradizionalismo, all'idealismo assoluto, all'empirismo, al nullismo, tanto in filosofia quanto nelle applicazioni di essa, adoperando un magistero critico non di rado esiziale, spesso erroneo, sempre infedele verso l'autore che studiano. Fate d'interpretare, a mo' d'esempio, i sommi pronunziati di questo filosofo co'criteri del Gioberti, del Rosmini, del Tommasèo, dell'Amari, del Conti, del Fornari, e simili: egli perderà tosto l'originalità che lo distingue; sì che vi avrete dinanzi l'uomo vecchio, vi avrete lo scrittore, tuttochè ingegnoso, della tradizione cattolica; e la Scienza Nuova altro per voi non sarà, che una filosofia in senso teologista, ortodosso, cattolico, secondo ch'ebbe a dire quel cardinale cui il povero Vico umiliò (disgraziato!) il suo libro. Studiatevi d'interpretarlo co'criteri dell'Idealismo assoluto, come fan gli hegeliani; e ne avrete sformato, anzi radiato addirittura ogni nativa fisonomia, sì che la Scienza Nuova agli occhi vostri assumerà forma assolutamente speculativa; sarà una filosofia dello spirito fabbricata *a priori*; sarà una scienza della storia condotta a furia di metodo dialettico. In entrambo i casi, io domando, che cosa diventerà nelle vostre mani la mente del filosofo napoletano? Una delle due: ella diverrà schiava del Teologismo, ovvero ancella dell'Idealismo assoluto; nell'un caso vi si presenterà povera d'ogni originalità; nel secondo mancante di verità. Interpretatelo, invece, con una critica puramente erudita, mezzo storica e mezzo speculativa,

com' è quella di Iannelli, o del Romagnosi: ne saprete rilevare così molti pregi, ne scoprirete molte magagne, ne porrete a nudo molte manchevolezze; ma certo non giugnerete ad imprimere forma razionale ai principii su'quali si regge la Scienza Nuova. Che se, finalmente, vorrete provarvi d' interpretarlo con le norme d' una critica fiacca e slombata e puramente analitica, cioè co'criterii del positivismo, come avrebbe inteso di fare il Cantoni, o peggio ancora con le ispirazioni d' uno scetticismo sistematico secondo che ha fatto il Ferrari o farebbe il Franchi, avrete annullato medesimamente il pensiero di questo filosofo. Il quale perciò si presenterà com' una *follìa per i contemporanei,* com' *errore per i posteri,* come *anomalia* per lo storico, come *ingegno decaduto* pel critico, come *contraddizione puerile* pel positivista, mentre agli occhi di tutti non sarebbe altro che *anacronismo vivente, energia senza scopo, genio senza popolo,* come precisamente ha detto il Ferrari.

Col Teologismo perciò tale interpretazione critica riescirà inevitabilmente dommatica, tradizionale, eunuca, infeconda e cieca. Con l' Idealismo assoluto risulterà anche dommatica, e di più unilaterale, esclusiva, infedele, e, quant' ai resultati, vi getterà nell' abisso d' un meccanismo ideale, nel buio desolante d' un ideale fatalismo. Finalmente con lo Scetticismo, qualunque ne sia la forma e la natura e la gradazione (critica pura, metodo critico, positivismo), siffatta interpretazione tornerà povera, sterile, inconcludente, negativa, assolutamente nulla. Dunque nessuna di queste tre maniere di critica può elevarsi a valore davvero positivo, e positivamente razionale. Le son misure e strettoie incomportabili, in mezzo a cui la mente del nostro filosofo restando, a dir così, affogata e strozzata, non può non ribellarsi, e non isfuggire ad ogni magistero di critica che non sia efficace, comprensiva, feconda, seriamente filosofica, e modestamente metafisica. E dove non fosse così, che cosa avremmo nell' autore della Scienza Nuova fuorchè un

fiacco hegeliano, od un positivista meschino, ovvero un ontologista vaporoso, o, peggio ancora, un teista grossolano?

Stringiamo, dunque: a tre patti, e solamente a questi tre patti, sembra a noi che la interpretazione critica del nostro filosofo possa attingere un valore legittimo, ed un significato razionalmente positivo:

1° Interpretando le sue dottrine così ch'elle non si abbiano a contraddire e distruggere a vicenda formando fra loro quasi una massa inorganica ed eterogenea, come abbiam visto accadere ai teologisti, agli ontologisti, ai filosofi cattolici in generale:

2° Interpretarle sì fattamente, che non si giunga a disformare in guisa il pensiero di questo filosofo, da trasfigurarne o scancellarne ogni naturale e propria fisonomia, come incontra pur troppo agli hegeliani;

3° Finalmente guardarci dall'interpretarle in guisa al tutto empirica; nel qual caso verremmo a negar loro ogni valore di speculazione metafisica, come per l'appunto avviene ai critici puri, agli scettici, ai positivisti.

Brevemente: cotesta interpretazione non può esser nè assolutamente dommatica, nè assolutamente scettica; ma scettica e dommatica insiemenente. Vuol esser critica rintegratrice, critica organica, e tale che sappia in un medesimo tempo conseguire tre cose: districar l'autore da'viluppi di certe grossolane contraddizioni la più parte religiose; liberarlo dalle pretensioni esclusive e dommatiche d'una speculazione campata a mezz'aria; e, finalmente, salvarlo dallo spirito negativo d'una critica puramente erudita, o d'una critica da positivisti. La necessità di queste tre condizioni a me sembra evidente. Ella non pure sgorga legittima da tutta la storia sin qui tracciata della Scienza Nuova, ma ci è poi guarentita dalla ragione stessa, come in uno de' prossimi capitoli vedremo. Intanto facciamo di dare un primo passo, presentando con brevità e come in una sintesi la speculazione del nostro filosofo.

Tutte le idee del Vico parmi si possano assommare in due concetti originali; il primo de' quali costituisce il sustrato, il cardine della Scienza Nuova, mentre il secondo forma la sostanza delle opere latine, segnatamente del Libro Metafisico. Questi concetti originali sono:

1° l'aver *mostrato* una legge conforme cui procede il corso de' fatti umani e storici, ponendo in opera il metodo non puramente istorico, ma storico-psicologico:

2° l'aver *dimostrato* cotesta medesima legge; cioè mostratala razionalmente, idealmente, avvalorando così la prova istorica mercè la speculazione filosofica sul processo e costituzione dell'essere in universale.

In una parola: l'aver mostrato un *fatto*, e l'averne dimostrato l'*idea;* che vuol dire, aver saputo scorger l'idea nel fatto, schivando gli errori del teologismo e dell'idealismo assoluto: ecco per l'appunto la novità del filosofo napoletano. Molti scrittori di cui s'è discorso han veduto più o meno esattamente l'importanza del primo concetto; e, facendo giustizia al filosofo di Napoli, non han dubitato attribuirgli l'onore della scoperta, checchè ne dicano i Comtiani. Ma nessuno, quant'io sappia, ha pur sospettato com' in lui esista anch'il secondo, dal quale rampolla propriamente la vera dimostrazione che rinfianca, rassoda e legittima il primo.

Spieghiamoci in altre parole. La Scienza Nuova racchiude il processo della storia; e propriamente parlando ella contiene lo *svolgimento della storia naturale dell'umanità.* Ma, a guardarlo con occhio superficiale, cotesto processo parrebbe difettoso ne' suoi estremi, cioè nel suo principio e nella sua fine. Intendo dire che la Scienza Nuova appar manchevole nell'indagar l'origine, e nel determinare il fine del genere umano. Se non che, a guardarci bene addentro, e' son difetti codesti affatto apparenti; difetti, se vogliamo, della Scienza Nuova considerata qual libro d'applicazione d'una teorica, non già nella mente di chi la concepì e di chi la scrisse.

Nella mente e nelle altre scritture di questo filosofo può rintracciarsi la risposta tanto all'uno, quant'all'altro quesito: e noi potremo e dovremo trarnela per necessità logica. La Scienza Nuova quindi abbisogna delle opere latine, non essendo ella altro se non l'esplicazione empirica, sperimentale, concreta, storica del secondo de' due concetti rammentati poco fa. Il quale perciò è presupposto sempre dalla prima all'ultima pagina di quel libro, e quindi sarà mestieri saperlo speculare nell'insieme delle sue dottrine, divinarlo, ricostruirlo, riorganarlo e vivificarlo a quel modo che nel regno zoologico farebbe un moderno Cuvier col soccorso d'una tibia, d'un femore, d'una mascella, d'un cranio. E innanzi tutto gioverà qui toccar rapidamente del carattere proprio dell'ingegno e delle opere del Vico, per indi accennare, nei capitoli che seguiranno, alle relazioni che pur esiston tra lui e la filosofia del suo secolo nonchè quella de' nostri giorni.

Considerare la genesi della mente del Vico in quattro fasi, in tre periodi, in tre o due momenti, come abbiam visto fare da alcuni critici, non solo è metodo artifiziale, ma inutile e anch'erroneo. Per una simile divisione il Ferrari giugne quasi a vedere nel pensiero di lui fatalismo e cieca necessità: e forse di cotesto fatalismo e di cotesta necessità avrà egli scòrto qualche traccia fin nelle lettere al padre Solla e al monaco Giacchi! Una divisione a periodi, per esempio quella del Cantoni, è altrettanto artifiziale quanto erronea. Di fatto, nell'ultimo periodo, come dicemmo, altro egli non sa vedere tranne che un decadimento di quell'ingegno sovrano; decadimento quando per l'appunto ei concepisce, rintegrandolo, il disegno della seconda Scienza Nuova! Ma se decade nella seconda, non è già bell'e decaduto anche nella prima, ammesso che, come vedemmo, con l'autorità del medesimo Vico, nessun divario essenziale di principii corra fra l'una e l'altra? Regola generale: se coteste divisioni fosser vere, ciascuna fase dovrebbe

mostrare un carattere speciale, ciascun periodo dovrebb' esser determinato da una forma peculiare. Or questo appunto nel Vico non si verifica in modo alcuno. Nel *Libro Metafisico* son evidenti i germi del *Diritto Universale*; come nel secondo libro del *Diritto Universale*, massime nel capitolo XII, abbiamo intera, benchè in germe anch' essa, la Scienza Nuova: al modo istesso che nell' orazione su la *Ragion degli studi* ci è i segni d' un novello metodo della giurisprudenza, il quale poi assume significato più complesso, e valore essenzialmente comparativo nel *De Constantia jurisprudentis*, come fra gli altri ha saputo rilevare l' Amari.

Non fasi, dunque, non periodi, non momenti nello svolgersi del suo pensiero; e quindi non fatalismo nella sua mente, nè diversità essenziale di principii nelle sue diverse opere. Ripetiamolo anche una volta: l' ingegno del Vico è processo, è svolgimento; ma processo conseguente a sè stesso, svolgimento che s' allarga bensì e riveste forma vie meglio determinata, ma senza negarsi e contraddirsi e annullarsi nei pronunziati filosofici fondamentali della sua metafisica. Niuno quindi può aver diritto d' affermare ch' ei cangiasse nelle sue dottrine; ma tutti abbiamo ragione di pensare ch' ei si correggesse e compiesse per propria virtù. Chi è che potrà aver buono in mano per credere ch' ei negasse addirittura tutt' un ordin d' idee per abbracciare un altro affatt' opposto e contrario? Nella febbrile e profonda ed ignorata agitazione del suo pensiero egli corresse e compiè se medesimo depurando le proprie idee da certe forme eterogenee, estrinseche, accidentali, secondarie; le quali se ciò non pertanto accompagnaron sempre la sua coscienza cattolica, non rispondevano certamente nè all' insieme delle sue dottrine, nè all' esigenza vivace del suo metodo, nè al bisogno acutissimo in lui della storicità. Solo in questi limiti ha luogo lo svolgimento, e, se si vuole, il cangiamento del suo pensiero. Sbaglia grossamente perciò chi ha detto che, ove quel filosofo tor-

nasse a vivere oggi in pieno secolo decimonono, e' sarebbe uno schietto e fervido hegeliano, come pur troppo s'è detto e si ripete del povero abate Gioberti. Cotesti critici a quattro quattrin la calata, cotesti facili manipolatori delle convinzioni altrui e dell' altrui coscienze, non han riflettuto, non riflettono, come tra la necessità (evidentissima nel Vico) di superar la coscienza religiosa rompendo e trascendendo i legami d'una cieca fede, e l'indossar la cappa magna d'Idealista assoluto, ci corra davvero un abisso! Agli occhi di costoro par che non esista per nulla al mondo questo salutare principio: che se l'onestà è necessaria in politica e in religione, altrettanto necessaria ella ha da essere anch' in filosofia. Talchè quell' andazzo di certuni, oggi tanto corrivi e inchinevoli a vedere in altrui quel che sono stati o sono essi medesimi distinguendo in un filosofo un primo, un secondo e un terz' uomo (ciò ch' ei dicon *maniere* di filosofare, quasi che si trattasse di pittura o di musica!), senza fallò dee farci argomentare una di queste due cose: o leggerezza di speculazione, o disonestà. Questo non ha luogo nel Vico. In filosofia ei non fu nè debole e cangiante come i colori dell' iride, nè disonesto. Non fu una *giubba rivolta*, per usar qui la frase del Giusti. E dopo questa tirata da moralisti, torniamo in via.

Ogn' ingegno inventivo è mosso da un peculiar bisogno. L'esigenza della mente del Vico è un' acuta esigenza storica e giuridica insieme: questo è il carattere sincero delle sue scritture; e questo è pure il criterio a convenevolmente interpretare la natura, il fine, il significato di esse. La *Ragion degli studi* è una specie d'introduzione, di propedeutica nella quale il pensiero dell' autore comincia a far le sue prove.[1] Due sono le

[1] Singolare che la mente di questo filosofo si cominciasse a svolgere col problema pedagogico su l'educazione universale, mostrando così fino dal bel principio una tendenza seriamente pratica e positiva di speculazione. La *Dissertazione sul metodo degli studii* (dic' egli stesso) *è un abbozzo dell' opera, che poi lavorò, De Universi Juris Uno Principio, di cui è appendice l'altra De Constantia Jurisprudentis.* (Vedi *Autobio-*

idee principali di questo libro: metodo negli studi, e metodo nella giurisprudenza. Nell' una come nell' altra cosa è manifesto il concetto, il bisogno della storicità. Senonchè l'esigenza istorica ch' ei palesa là dove parla del rinnovamento degli studi in generale, è un' esigenza fittizia che scaturisce dalla tradizione, dall' autorità storica, meglio che dalla ragione storica, secondo che questa vuol essere intesa nelle opere posteriori. Egli in buon conto pretende rinnovare il metodo degli studi movendo, più che da' suoi medesimi principii psicologici e giuridici, come dovrebbe, da un' idea tutt' affatto platonica. Vorrebbe vedere in sostanza una repubblica platonica nelle Università. Vorrebbe sottoporre l' insegnamento ad unità di metodo e di principii. Ora questo concetto pedagogico evidentemente contraddice alla sua stessa filosofia, ed è uno de' suoi errori più gravi (errore creduto altissima verità da alcuni suoi critici cattolici, segnatamente dal Tommasèo) perchè non ci addita svolgimento, ma indietreggiamento di pensiero, e quindi palesa difetto di progresso, di rigor logico nella speculazione, appunto perchè con questo concetto ei s' oppone ad un' altra serie di dottrine assai chiare in lui, dottrine segnatamente d' ordine psicologico. Che cosa dunque è chiamato a far qui il critico, l'interprete filosofo? Evidentemente è chiamato a levar di mezzo tale contraddizione; non solo perchè la s' oppone ad altre sue dottrine, com' ho detto, ma perchè fa contro alla ragione stessa, al sapere moderno, ai moderni principii, ai nuovi bisogni cui oggi deve informarsi la costituzione della civil società e della pubblica e privata educazione ed istruzione. Ecco qua uno de' molti esempi ne' quali, depurata e corretta una dottrina del nostro filosofo, nullameno resta intera la fisonomia, il carattere della sua mente. Un cattolico, per esempio il Tommasèo che loda e accetta nel Vico il principio in discorso non s' accorgendo della contrad-

grafia, pag. 359.) Ecco anche qui una prova della continuità, e quindi d' un processo nel suo pensiero.

dizione, ed un positivista che appoggiandosi ne' criteri psicologici e giuridici di questo filosofo lo traesse ad un polo opposto, cioè alla dottrina dell' *Individualismo* nel problema pedagogico, lo falserebbero ad un' ora medesima, e per due opposte ragioni; tanto che, scambio di rinnovare e legittimar la sua mente, la distruggerebbero addirittura. — Quanto poi al metodo della giurisprudenza, il Vico pone un concetto nuovo, in virtù del quale il libro in discorso ha relazione intima col *Diritto Universale.* Egli accenna ad una cert' analisi informata a *nuova critica;* e quest' analisi è il metodo istorico che appresso applica splendidamente allo studio del Diritto Romano.

Vera introduzione alle sue scritture è il *Libro Metafisico.* Qui l' esigenza istorica si tocca con mano, tuttochè sbagliata nell' applicazione; ma non è meno evidente il bisogno filosofico e speculativo. Il Libro Metafisico è stato, a così dire, una specie d' indovinello agli occhi de' suoi critici ed espositori. Chi ci ha scòrto davvero tutta l' antica, l' antichissima sapienza della gran madre Italia; e chi non ha saputo vederci nulla addirittura, se non forse una serie d' incongruenze da cima a fondo. Però non s'è abbastanza avvertito, esser l'autore stesso quegli che c' istruisce intorno al vero carattere e significato di questo libro. Più volte ei lo cita appellandolo il *Libro Metafisico;* e più d' una volta avverte i lettori, in esso star chiusa la sua metafisica: *metaphysicam complectitur.*[1] E chi pensi che le occasioni a scriverlo furon due, il Cratilo di Platone (come avverte egli medesimo) e la lotta ingaggiata contro il metodo cartesiano (il che agevolmente si lascia scorgere dall'insieme del libro nonchè dal bisogno istorico che spinge la sua mente, contrapponendosi così al cartesianismo) non penerà a capacitarsi, che con esso egli studiavasi mostrare per via di fatto come guardando filosoficamente

---

[1] Vico, *De Univ. jur. Uno Princ.* etc., Proloq. § 7.

una lingua se ne possa trarre qualche germe di metafisica, procacciando così d'attingere dal fatto istorico il concetto filosofico. Illusione! si dirà. E io ne convengo. Ma forse che anche cotesta illusione non vale a mostrarci l'indirizzo originale della sua mente? Nullamanco non è a credere che tanto egli errasse ne' principii quanto illudevasi certamente nel fatto speciale, cioè nella materia filologica in che accaddegli applicare la sua dottrina; la qual materia fu, com'è noto, la favella latina. Perocchè s'egli è vero che nelle parole originarie riman quasi improntata l'immagine del pensiero; qual mezzo più sicuro per cogliere qualche spiraglio di cotesto pensiero salvo l'analisi della parola? Ciò che il Vico tentava col latino due secoli addietro, oggi si è tentato, per esempio, col proto-ariano. Nella coscienza Ariana, per dirne una, conoscimento val nascimento; perchè di fatto lo spirito nasce conoscendo, e nascendo non può non conoscere; dovecchè pel selvaggio pensare suona parlarsi nel ventre. Ricordare è innovare il pensiero, e quindi importa la virtù del riflettere; non altrimenti che l'atto del volere è atto d'amare, atto di scegliere, e quindi racchiude il concetto di libertà.[1] Tutto ciò è intuizione, è pensiero spontaneo iniziale originario, e non pertanto riesce mirabile nell'esattezza e verità dell'idea per cui tanto va innanzi all'altre la coscienza proto-ariana.

Or se la parola è l'espediente più efficace, il mezzo più fedele per conoscer la forma sotto cui si presenta il pensiero quaranta secoli addietro, e fino a certo segno è atta a rivelarci la storia e la cultura intellettuale primitiva d'un popolo; niuno dirà che il Vico, facendo tale applicazione al latino, siasi ingannato nel metodo, come pur troppo errava nel soggetto di siffatta applicazione. Al qual proposito è da avvertire che il professor Vera, biasimando cotesto metodo che primo

[1] Pictet, *Origini indo-europee.* Burnouf, *Saggio sul Veda.*

d'ogn'altri 'l filosofo napoletano creò recandolo in atto nel suo Libro Metafisico, giugne a negarne persino la possibilità nonchè l'utilità, contraddicendo così evidentemente ai risultati più sicuri e meglio accettabili della moderna filologia.[1] Non il principio, giova ripeterlo, nè il metodo del Vico dànno in fallo: sono fallaci bensì le applicazioni di esso, quelle in ispecie fatte nel *Libro Metafisico*. Che se la sua mente privilegiata avesse avuto il benchè menomo sentore del sanscrito, non avrebb'egli fatto miracoli meglio che gli odierni filologi non fann'oggi? Egli era precisamente su la medesima via; ma, di più, era fornito di ben altri e più saldi e più ricchi strumenti.

Il Libro Metafisico fu severamente giudicato dal *Giornale de' Letterati*. Dico severamente non tanto per le difficoltà particolari affacciategli, quanto per l'obbiezione riguardante il disegno, la condotta stessa dell'opera, e quindi 'l fine al quale mirava l'autore. Quant'alle critiche particolari que' valorosi eruditi non avevan tutt'i torti: la storia del pensiero filosofico condotta solamente con l'analisi delle parole, massime dov'elle rappresentino rozze civiltà, è impresa inefficace e vana. Obbiezione, come si vede, assai grave ed acuta, alla quale il Vico, checchè ne dicesse, non ebbe che rispondere sul serio. Torto essi ebbero bensì nell'attaccar la condotta dell'opera, per le ragioni poco fa riferite: nel che meritano scusa, non sapendo a che mai dovesse andare a parare la mente di quel sommo. Ma qual compatimento meritano certi critici odierni che dalla Scienza Nuova potrebbero e dovrebbero tôrre misura per ponderare il valore del Libro Metafisico anche a guardarlo solo come un semplice tentativo?

Godiamo qui nel dichiarare come l'illustre Spaventa, fra tutti, abbia saputo imbroccar giusto nel determinare il significato del Libro Metafisico. Biasimando egli piace-

[1] Vera, *Introduzione alla Fil. della St.*, Firenze 1869, pag. 66.

volmente, al suo solito, certi nostri Bramani italiani che in questo libricciolo sanno subodorar non so quanti e quali profumi di sapienza pitagorica etrusca ed egizia, con l'usato acume osserva, che cotest'antica sapienza in esso racchiusa altro a dir proprio non sia, che la metafisica stessa che agitavasi nel pensiero del Vico.[1] Noi accettiamo pienamente e in generale questo giudizio; ma neghiamo che siffatta metafisica abbia da esser proprio quella ch'ei suppone di poterne cavare. Il Vico, egli dice, *ha una metafisica; ma incorporata colla Scienza Nuova. Voler comprendere Vico colla sua vecchia metafisica* (Italorum Sapientia) *è non capir niente. Quindi l'oscurità.*[2] Col professore di Napoli noi crediamo che il Vico abbia una metafisica; checchè si piaccia affermare il suo collega professor Vera: ma diciamo che il difetto di quell'autore, se pur è difetto, risiede non già nell'averla *incorporata,* anzi nel non averla *incorporata,* cioè nell'averla supposta, presupposta, come toccammo; e quindi, se è tale, bisognerà pur rintracciarla giacchè c'è. In secondo luogo crediamo, che non si possa giugnere a capir di lui niente davvero senza qualche lume di questa così detta sua *vecchia metafisica,* fuor della quale senza dubbio la Scienza Nuova parrebbe, come qui potrebbe dire il Ferrari, una *sciocchezza napoletana.* Il Vico dunque è oscuro, oscurissimo: l'han detto, e lo dicon tutti; ma è tale non per la sua *vecchia* metafisica, ma perchè con essa non si vuol interpretare la Scienza Nuova. In una parola, se vi fosse *incorporata,* non potrebb'essere oscuro, anzi *trasparente e chiaro,* per usar qui un'altra frase dello Spaventa.

A chi ha detto poi che con siffatto libro il Vico intendesse scrivere una specie di storia della filosofia, si può far riflettere che, dov'egli avesse mirato a tal fine, non gli sarebbe venuto meno l'ingegno, nè l'erudizione. Di certo avrebbe fatto assai meglio che non fece Appiano

[1] SPAVENTA, *Lezioni di Fil.*, ec. Napoli, 1863, pag. 48.
[2] *Idem, eod.*, pag. 154.

Buonafede o Giovan Maria Lampredi circa la filosofia degli Etruschi. In sostanza io voglio dir questo: il Vico cercava, anche in filosofia, un altro sentiero; e nel cercare cotesto nuovo sentiero filosofava. Ma, nel filosofare, dapprima credè ch' altri avesse filosofato al pari di lui; del che poi si ridisse compiutamente. Il *Libro Metafisico,* dunque, va considerato non già come una storia della filosofia, bensì come un tentativo, come una specie di saggio di filosofia, ma saggio di filosofia condotto con metodo istorico, mercè cui quel filosofo pretendeva risalire ai germi primitivi racchiusi nelle primitive parole, non già con metodo dialettico, *a priori,* assolutamente razionale, o puramente psicologico. Per questo principalmente egli è *l' antagonista per eccellenza* del Cartesianismo, come han detto gli stessi francesi. E per questo può dirsi che il suo *Libro Metafisico* sia com' un' introduzione alle opere posteriori.[1]

Poichè dunque in siffatto libro vi è, come s'è detto, un doppio carattere, storico e filosofico, però è possibile rintracciarvi i germi d'una filosofia che serbi natura istorica, indole positiva, carattere essenzialmente comprensivo. Quattro sono i concetti ne' quali possiamo tutta assommare la sua metafisica:

a) Il concetto del sapere, non come *scienza assoluta,* bensì come *produzione assoluta del pensiero;* e quindi un criterio il quale, assumendo forma e valore universale, possa diventar principio, il principio stesso del sapere.

b) Un fondamento positivo alla psicologia riposto nel concetto di sviluppo, di generazione delle funzioni psicologiche; e però le condizioni a risolvere in maniera positiva la dibattuta quistione su l' origine delle idee, nonchè quella risguardante le produzioni storiche, filologiche, mitologiche e religiose delle diverse civiltà:

[1] Che sia piccol di mole non importa, non essendo fatto *ad usum Delphini.* Al qual proposito gioverebbe meditare ciò che l' A. medesimo seppe rispondere al *Gior. de' Lett.* quando fu accusato appunto del difetto di brevità nel delinear il disegno della sua metafisica. Risp. 2ª, § 2.

c) Il concetto d' un fondamento assoluto delle cose, non già nel significato ontologico scolastico e teologico, sì nel senso d' un Assoluto inteso com' attività essenziale, Mente e Causa, Spirito, Atto assoluto e assoluto centro al mondo presente, ma senza che col mondo s' abbia a confondere e intrinsecare, schivando così da una parte un volgare ontologismo, dall' altra un assurdo panteismo:

d) Finalmente un nuovo concetto della sostanza cosmica, e però dello spazio e del tempo, della storia naturale e della storia umana; nel quale resti salva tanto l' esigenza della dottrina meccanica, quanto quella della dottrina dinamica.[1]

Tutto ciò vedremo poco per volta. Qui frattanto gioverà toccare d'alcune relazioni tra la filosofia del Vico, e quelle che tenevano il campo all' età sua; acciò che non s' abbia a ripetere che anche in metafisica egli fosse stato una *cometa solitaria* nel cielo della scienza, un ingegno senz' antecedenti, com' han preteso e pretendono certi suoi critici. Co' quali elogi, com' è chiaro, dandogli essi tutta la vena della spontanea divinazione, gli tolgon perciò ogni coscienza riflessa, ogni attività consapevolmente indagatrice, e se lo immaginano e ce 'l dipingono come il sonnambulo che passeggia solitario e non visto in mezzo alla numerosa falange de' matematici, de' naturàlisti, de' fisici e de' sensisti del secolo XVIII.

[1] In queste quattro idee sono i germi d' un sistema; ma d' un sistema filosofico non assoluto, nè dommatico, beusì d' un sistema, o, a dir proprio, d' una dottriua la quale mentre che lascia molte questioni aperte, come direbbe Stuart Mill, chiude nondimouo il varco allo scetticismo. Questo avverte lo stesso Vico nella Conclusione dell' opera indirizzata a Paolo Doria: *Habes, sapientissime Paulle Doria, Metaphysicam humana imbecillitate dignam, quæ homini neque omnia vera permittat, neque omnia negat, sed aliqua.* E che tali dottrine ciò nondimenò abbiano nna forma e compongano fra loro unità organica, egli medesimo ce lo avverte laddove mostra, la sua *metafisica esser compita sopra tutta la sua idea*, avente perciò capo, organismo e sangue. Vedi nella Risp. 1ª al *Giornale de' Letterati.*

Capitolo Settimo.

VICO, LEIBNITZ E IL CARTESIANISMO.

Il Vico nacque e visse in mezzo al Cartesianismo, e segnatamente in sul finire di quel giro d'anni in cui tal sistema lottando con sè medesimo sdoppiavasi, per così dire, in quelle molteplici direzioni filosofiche formanti, giusta la frase d'un illustre critico, un cammino eccentrico,[1] il cui risultamento veggiamo rappresentato nelle scuole di Malebranche, di Geulincz, di Berkeley, di Spinoza, di Locke, di Leibnitz.[2] Non guardando per ora al postulato cartesiano tolto siccome inizio del filosofare, è noto che gli errori cui detter luogo i sistemi ne' quali sdoppiossi tale indirizzo filosofico, ponn'essere assommati negl'infrascritti: l'aver posto, in generale, il concetto dell'Assoluto non già come fine, anzi come principio del sapere: l'aver troppo diffidato della realtà, de' fatti, dell'esperienza, della storia: aver annullato o dispregiato lo studio delle cagioni finali, tutto sommettendo alla causa efficiente, e le leggi della natura spirituale spiegando con quelle della natura corporea: aver ridotto ad assoluto meccanismo il mondo fisico, donde le dottrine dell'occasionalismo, dell'incomunicabilità di sostanze e dell'armonia prestabilita intesa alla maniera volgare de' Wolfiani.[3] In una parola, il

[1] Ritter, *Hist. de la Phil. mod.*, vol. I, pag. 416.

[2] Per *Cartesianismo* intendo, com'è facile capire, quelle diverse direzioni (non meno di quattro) le quali, parte svolgono e compiono, parte trasformano, e parte impugnano, più che l'indirizzo del filosofo francese, le sue dottrine cosmologiche, ontologiche e teologiche.

[3] In questa critica si può dir che consentano, in generale, i principali storiografi moderni.—Vedi Ritter, op. cit., vol. cit.—Cousin, *Fragm. de la Phil. Cartésienne*, pag. 160 e segg. *Cours* ec., 2ª serie, t. I, lez. XI, p. 244. —Renouvier, *Man. de Phil. mod.*, liv. II.— Boullier, *Hist. de la Phil. Cartés.*, t. II. — Schmidt, *St. della Fil.*, pag. 177 e segg. — Saisset, *Crit. et hist. de la Phil.*, pag. 130 e segg. — Foucher de Careil, *Lettres sur*

Cartesianismo, per grandissimo che possa essere il merito di chi l'inaugurò e di chi vennelo attuando ne' suoi diversi indirizzi, non pervenne al vero concetto dell'assoluto, della costituzione del mondo, e della natura dello spirito. Uno de' suoi pregi, come s'è detto, è la posizione del pensiero qual inizio di scienza indipendente da ogni qualunque autorità: ma di ciò, com'è noto, Cartesio non può vantarsi d'essere stato primo divulgatore e sostenitore nel regno della scienza.[1]

Vero pregio, pregio massimo dell'autore delle *Meditazioni* sta nell'aver considerato come originaria virtù dell'anima l'attività stessa del pensiero; aver posto l'anima come il pensiero stesso, e però come soggetto e obbietto.[2] Senonchè il pensiero per lui non era altro che rappresentazione, e, come tale, unione a dir così meccanica, incosciente, immediata di due oppositi elementi, dell'universale e del particolare, dell'infinito e del finito. Come dunque potev'egli riuscire al vero organamento del sapere filosofico, posto un fatto empirico,

---

Desc. et le Cartésianisme, Introd. — FRANCHI, *St. della Fil. mod.*, vol. I, lettura 9, 10, 11. — JANET, *Œuvr. phil. de Leibnitz*, vol. I., Introd. — TENNEMANN, *St. della Fil.*, vol. II, p. 84.

[1] La riforma cartesiana, cosa avvertita presso che da tutti gli storiografi, non giunse nuova fra noi, tanto che la si riguardi como rinnovamento filosofico, quanto che come reazione scolastica. Avevamo avuto già il Petrarca, poi il Da Vinci, la scuola Telesiana, poi la scuola Galileiana. (Vedi LIBRI, *Hist. des scienc. math.*, t. III. — PUCCINOTTI, *St. della Med.*, vol. ult.) Potremmo dire altresì che l'Aconzio, come osserva giustamente il Franck (*Dict. des scienc. phil.*) fosse stato in Italia il *devancier* del metodo cartesiano. Avevamo avuto anche il Bruno; e segnatamente il Campanella, le cui opere non dovettero esser del tutto ignote a Cartesio, come nota il Ritter (*Hist. de la phil. mod.*, vol. I, pag. 14, 85). Ma anche qui, al solito, s'inciampica nell'esagerazione quando si vuol risalire fino a sant'Agostino a ripescar l'antecedente del pronunziato Cartesiano! Nè io mi ci vo' opporre, sapendo che in quel Santo Padre c'è pur troppo l'esigenza cartesiana (Vedi per es.: *De Lib. Arb.*, lib. II, cap. 3; e specialmente *De Civit. Dei,* lib. XI, cap. 26). Ma il valore della posizione è tanto diversa ne' due filosofi, quanto diversi i tempi in ch'ei vissero, trattandosi ben più che di certezza d'esistenza. Il Cousin poi, com'è noto, va fino al *Nosce te ipsum* di Socrate! Contentiamoci di questo, chè non è poco: un eclettico ne potrebbe far di peggio.

[2] DESCARTES, *Médit.* 2, art. 7. *Lettres*, t. II, 16. *Obj. réponses*, I, 4.

posta una dualità empirica? E in che maniera spiegare nel pensiero l'unione del finito con l'infinito? Ma che davvero l'idea di Dio sia innata e *a priori* nella nostra mente com'egli stesso afferma,[1] al modo ch'è innata, non nata, *connata* l'idea di noi medesimi (ciò ch'è proprio la novità di Cartesio) è ancor cosa da dimostrare. È ella possibile nel nostro pensiero l'idea dell'infinito veramente detto? L'essere adegua il conoscere, dicono certi interpreti hegeliani; e poichè nel conoscere v'è l'infinito, il pensiero è dunque infinito: ecco la novità vera di Cartesio, su la quale s'imbasa propriamente la filosofia moderna. — Ma il pensiero è egli propriamente l'essere, come si vorrebbe darci ad intendere? Non potrebbe stare che cotesta fosse un'affermazione arbitraria di Cartesio, fatta legittima, più che altro, dal desiderio, nonchè dall'artifiziosa interpretazione che gli hegeliani porgono all'entimema cartesiano? Diranno non ci essere artifizio di sorta in questa loro interpretazione. Ma non è forse egli stesso, Cartesio, il quale a chiare note ci dice in che senso parli d'innatismo, affermando, la natura stessa averci fornito d'una *facoltà* mercè cui *producendo quell'idea* possiamo conoscere Dio?[2] Checchè ne sia, era d'uopo rivedere, chiarire e correggere in gran parte la posizione cartesiana del pensiero. Questo quant'al Descartes, come iniziatore del novello indirizzo. Quanto poi agli esplicatori del Cartesianismo, in generale, era d'uopo restituire alla scienza il concetto delle cause finali invocando segnatamente lo studio della storia; porre l'assoluto come obbietto

[1] DESCARTES, *Médit.* 3e.

[2] Vedi nella *Troisièm. objections, Xe Rép.*; e nella *Rép. à M. Regius.* Non ignoro che nella Meditaz. 3a e 5a egli dice apertamente, l'idea di Dio essere innata in quanto *ci è impressa da lui medesimo*. E qui è chiara la contraddizione tra ciò ch'egli afferma in queste Meditazioni, e le illustrazioni ch'egli stesso ne dà nelle Risp. alle obbiezioni poco fa indicate. Bisogna dunque levarla di mezzo tale contraddizione; è fuori dubbio. Ma perchè pretendere di levarla con l'identificare Dio e pensiero, facendo contro così a tutte lo esigenze della metafisica cartesiana?

anzichè come principio di ricerca; accomunare in un subbietto dinamico universale tanto la costituzione del mondo fisico, quanto quella del mondo morale; e quindi statuir le norme d'un metodo non geometrico, non puramente psicologico, nè assolutamente *a priori* nella costruttura della Scienza Prima.

Questo per l'appunto presero a fare il Leibnitz in Germania e, poco appresso, il Vico in Italia.[1] Non vorrei che i lettori stimassero inconcludente il ravvicinamento di questi due nomi, e inutile e vuoto un riscontro delle loro dottrine. Non è cotesto, intendiamoci, uno de' soliti riscontri onde rigurgitano certi libri odierni appo cui non di rado si dà per concreta, storica, reale un'attinenza meramente logica, o ideale che sia. Il riscontro tra il filosofo di Napoli e il filosofo di Lipsia è tutto ideale; ma la ragione di esso pone radice, meglio che in qualche riposta e fatal legge dialettica, in queste due ragioni principalmente: 1° nella forma e natura stessa di lor mente: 2° nelle condizioni della filosofia del secolo XVII. E innanzi tratto ricordo anche qui, non esser possibile dimostrare che il filosofo italiano siasi ispirato nel filosofo di Lipsia ormeggiandone metodi e dottrine, com' altri hann' affermato.[2] Nullamanco l'affinità fra alcune dot-

[1] Il Vico ebbe coscienza della propria posizione speculativa, e scientemente opponevasi all' esagerazioni ed errori cui ruppero le diverse direzioni e scuole nate dall'indirizzo cartesiano. Egli conobbe le opere di Spinoza, di Locke, di Malebranche, e vi si oppose. Quant'a Spinoza, cfr. Op. vol. III, 12, 30, 221; V, 49, 138, 573; VI, 99. — Quant' a Locke, IV, 40, 340; VI, 5. — Quant'al Malebranche, II, 95, 96, 149. 161; VI, 107, 113; III, 232. Non è dunque niente vero ciò che è stato affermato da un hegeliano che il Vico, posto ch' abbia speculato, speculasse incosciamente e senz'alcuna relazione alla storia della scienza.

[2] In tutte le sue scritture ne rammenta il nome appena appena due volte a proposito, non già di qualche dottrina filosofica, ma delle controversie fra Newton e Leibnitz. Una di queste citazioni è nella seconda *Scienza Nuova;* l'altra in una lettera al Gaota scritta nel 1737. Egli dunque rammenta il nome di Leibnitz sette anni prima di morire, e, che più rileva, lo rammenta dopo che vennero alla luce il *Libro Metafisico*, il *Diritto Universale*, e la prima *Scienza Nuova*. Ne ricorda perciò il solo nome quando la sua mente erasi già rafferma e assodata in un sistema. Come dunque potè imitarlo? Come essersene ispirato?

trine dell'uno e alcune teoriche dell'altro filosofo è pure un fatto evidente. Come spiegarla? Cotest' affinità per me è al tutto originaria; e tiene, ripeto, parte alla forma e alle esigenze del loro ingegno, parte all'opposizione che le diverse direzioni Cartesiane venivan risvegliando nella lor mente, massime il metodo geometrico e la cosmologia meccanica di Cartesio, il concetto psicologico del sensismo inglese, il concetto della sostanza Spinoziana, il Teosófismo e l'Occasionalismo di Malebranche. Io so che alcuni storiografi, segnatamente francesi, attaccano al gran carro del Cartesianismo anche questi due filosofi. Ma checchè se ne sia detto e se ne dica, essi a me paion oppositori, oppositori veraci delle diverse scuole che venner pullulando dal famigerato entimema. Quant' al Leibnitz, infatti, basti rammentare il concetto della monade fornita del suo doppio carattere di rappresentazione originaria e reflessa, tuttochè cotal dottrina per più conti dia in errore.[1] Quant' al Vico poi, vedemmo come gli stessi francesi non dubitino segnalarlo come *antagonista per eccellenza* del Cartesianismo. Però niuno creda che con questo noi pretendiamo stralciare addirittura ogni attinenza fra questi filosofi e il movimento Cartesiano, chè sarebbe ignoranza grossolana. Vogliamo anzi stabilirvi una relazione più intima, più vera, considerandoli non già come puri esplicatori e tanto meno come seguaci, ma piuttosto, ripetiamo, come oppositori e correttori di esso. Perocchè se tutto il mondo moderno filosofico è Cartesiano, è Cartesiano nello spirito, nella tendenza, Cartesiano nell' esigenza psicologica anzichè nelle dottrine metafisiche: al modo stesso che se vogliam oggi con tutta serietà applicar la mente alla ricerca filosofica, dobbiamo esser hegeliani, ma senza metterci su gli omeri l'edifizio pesante, comecchè splendido, di quel sistema, nonchè della lunga serie delle sue applicazioni alle scienze speciali: al modo

[1] Appartiene al Leibnitz, com'è noto, questa sentenza: che *in ciò che ha di buono il Cartesianismo non è che l'anticamera della filosofia.*

istesso, finalmente, che, a contar dalla scuola alessandrina e dalla scuola stoica, tutt'i periodi filosofici e tutt'i filosofi, pel corso di venti e più secoli, si mostrano platonici e aristotelici quant'al concetto della scienza e del sapere filosofico consistente nell'universale, non tutti però innalzando un piedistallo, nè all'idea platonica, nè alla categoria aristotelica.[1]

Mentre che dunque dura, frastagliatosi in più direzioni, il moto Cartesiano, con metodo più vasto e comprensivo due filosofi prolungano il novello indirizzo, e si presentano come veri inauguratori e innovatori della filosofia moderna. Leibnitz e Vico, incominciando a cor-

[1] Il Cartesianismo, come avvenne ancho del Platonismo e dell'Aristotelismo in antico, o come dell'Hegelianismo ne' tempi nostri, influì su la mente di tutt' i filosofi del sec. XVII, e quindi anche su quella del Vico; ma v'influì al modo stesso che la scintilla fa rispetto a ben disposta materia. Nel Vico troviamo la correzione de' diversi indirizzi Cartesiani, ma senza ch'ei ve n'escludesse nulla d'accettabile e di vero. Giovanni Locke, tuttochè nato da Cartesio, combatte Cartesio, ma rimane esclusivo, schietto sensista. Gassendi lo combatte, ma rimane empirico ed erudito. Moore e Poirot lo combattono, ma rimangon mistici. Lo combatte Bayle, lo combatte Pascal, ma per diventare scettici. Lo combatte Spinoza, e riesce ad una forma assurda di panteismo naturale. Il Vico anch'egli combatte Cartesio direttamente, qua e là nelle sue scritture, e indirettamente sempre, in ogni pagina della Scienza Nuova, mercè il *metodo istorico* in filosofia; ma non riesce a nulla di tutto questo. Il metodo istorico del Vico, perciò, è una reazione energica contro il metodo puramente psicologico, matematico e geometrico de' Cartesiani. E con questa gran leva nelle mani, chi non vede com' e' dovesse riuscire l'*antagonista* più spiccato e il più potente correttore della filosofia del secolo XVII? Nel secolo XVIII, per contrario, veggiamo ripudiare i quattro risultati del Cartesianismo; ontologismo, panteismo, idealismo e monadismo volgarmente inteso. Veggiamo ripudiare ogni sintesi, e adorare, unico Dio, l'analisi (Condilacchiani, Scozzesi ec.). Anche cotesta è reazione; ma reazione affatto negativa. Il Vico è in mezzo alla prima e alla seconda tendenza, senz'esser l'una cosa, nè l'altra. Ecco la sua posizione storica come filosofo, rispetto alla filosofia cartesiana. Che se tra l'affermazione e la negazione dee sorgere necessariamente l'attività critica, questa s'ha da palesar prima sotto forma istorica, e poi sotto forma speculativa e psicologica. Ed ecco un legame intimo, comecchè ideale, fra il Vico e il Kant. Storicamente, il secondo suppone il primo; logicamente poi, l'uno suppone l'altro: e nel Vico infatti troveremo tanto che basti a giustificare tale esigenza critica e psicologica.

reggere il postulato cartesiano, impugnano ad un tempo il concetto della sostanza Spinoziana, la dottrina meccanica di Cartesio, il materialismo di Gassendi, l'idealismo e l'occasionalismo di Malebranche, il sensismo di Locke e però lo scetticismo di David Hume.[1]

Non vogliamo, nè il potremmo, entrar ne' particolari di queste dottrine; le quali, del resto, sono a tutti note per le dotte e svariate ricerche storiche fatte oggi in proposito. Solo avvertiamo che se tale è l'importanza dei due filosofi, gioverà prender nota d'alcune loro attinenze, tanto più che un riscontro fra essi, quant'io mi sappia, non è stato mai fatto. Dobbiamo contentarci di pochi cenni, bastevoli al nostro intento.

Quanto vasta e splendida l'intelligenza del Leibnitz. tanto è profondo, ma oscuro, esitante il pensiero del Vico. Dell'uno fu detto poter egli solo rappresentar tutta un'accademia di scienze; mentre dell'altro, semplice umanista al cospetto del pubblico, fu sovente ripensata con meraviglia l'erudizione parca dapprima, affollata poi, nè molto sicura, tuttochè illuminata sempre dallo splendore d'inattesi principii.[2] Il Leibnitz, matematico acutissimo e scopritore del calcolo differenziale in un tempo che il Newton scoprivalo anch'egli: il Vico non andò più in là della quinta proposizione d'Euclide! Quegli, conoscitore di lingue; questi, infelice scrittore,

---

[1] *Il più chiaro e puro, e in pari tempo il più semplice tipo della nuova filosofia è Leibnitz. In esso si vede riunito, come in un fiore, ciò che vi ha d'essenziale nelle due serie di sistemi da Cartesio sino a Spinoza, e di Herbert e di Locke.* (SCHMIDT, op. cit., pag. 208. Vedi anche JANET, *Op. di Leibnitz*, vol. I, Intr.) È noto come fin da' primordi del nostro secolo il De Biran in Francia ponesse in chiaro il valore della novità del Leibnitz, nonchè della polemica di questo filosofo contr'al Cartesianismo: ma della confutazione che sgorga anche dalle dottrine del filosofo di Napoli contr'al medesimo sistema, nessuno si è mai brigato far motto. In ciò pure, come vedremo, il Leibnitz è stato assai più fortunato del Vico.

[2] Il *Giornale de' Letterati*, giudico non sospetto, affermò cho in *ogni linea delle opere del Vico è chiuso un concetto.* Il Tommasèo, fra le tante acute osservazioni in proposito, come vedemmo, fa anche questa: *non esser pagina in questo filosofo, dove non arda qualche splendore insolito d'idea e di parola.* Studi Critici, vol. I, pag. 119.

avverso perfino all' idioma francese che non volle imparar mai. L' uno cercato da' grandi sin nella sua vecchiaia: ricco, onorato, cortigiano e corteggiato, fondatore d' accademie, cultore e favoreggiatore delle arti belle, conoscitore d' arti utili, teologo, legista, politico, diplomatico, viaggiatore in tutte parti d'Europa. L'altro, nulla di tutto ciò: si credè poeta, e fu pedagogo; sperò diventar professore di Diritto, e fu maestro di rettorica per tutta la vita; e mai non uscì dal paese natale, se non per andare a Vatolla, e vivervi oscuro e ignorato per nove anni. Storiografi entrambi, ma l' uno di fatto, l' altro titolato. L' ingegno del primo si manifestava in date occasioni: contro Bayle indirizzava la Teodicea, e contro Locke i *Nuovi Saggi* su l' intendimento umano. L' ingegno del secondo procedeva, come dicemmo, per interno impulso, nè fece buona prova nelle controversie, come incontrògli nelle *Risposte al Giornale de' Letterati.* L' uno scrivea di filosofia alla sfuggita, meno i lavori di storia;[1] e bastavagli qualunque occasione per apprender tutto, e tutto assimilare con facilità sorprendente: il pensiero dell' altro svolgevasi con lentezza faticosa; tardo nel concepire, impicciato nel correggere, noioso e ritondante nel ritoccare. Ecco la forma della mente; ed ecco le esteriori condizioni della vita cotanto diversa ne' due filosofi. Chi potrebbe pur sospettare nell' intimo de' lor pensieri un barlume d' affinità? E pure un' affinità è manifesta.

La novità del Leibnitz, come s' è detto, è il concetto della monade; quella del Vico è il concetto d'una legge istorica: quindi l' idea fondamentale comune alla *Scienza Nuova* e alla *Monadologia* risiede in un interno principio di vita, d' attuosità, di divino, esistente nella storia e nel mondo. La natura dello spirito, per entrambi, è quella d' un essere finito ch' è ad un' ora stessa potenzialmente infinito: sì che l' uno dalla natura

[1] Vedi Ritter, *Hist. de la Phil. mod.*, vol. II, pag. 230.

dell'uomo e l'altro dall'osservazione istorica traggon la legge universale del progredire.[1] Entrambi scorgono grand'affinità fra la teologia e la giurisprudenza;[2] e nel nome complesso di giurisprudenza discoprono altri rami di sapere, ne sentono il bisogno di studi comparativi, di che il Vico diè bellissimi saggi nel *Diritto Universale,* mentre il Leibnitz sperò di scrivere un *Theatrum legale* col fine di rintracciare il parallelismo delle legislazioni; ond'ebbe a dire che la giurisprudenza, in ispecie il diritto che n'è quasi l'anima, più che scienza speculativa, sia disciplina istorica.[3] Talchè se quant'al Diritto Romano altri afferma che il Leibnitz ne giudicò meglio de' moderni l'originalità e le speciali qualità, il Vico siffatta originalità non pur la giudicò, ma la dimostrò, come altrove ci sarà dato vedere. Ancora: se l'un dei due filosofi inaugura la scienza linguistica e l'altro crea la critica filologica, amendue col possente pensiero salgono alla possibilità d'un vocabolario mentale universale: amendue reputano la filologia e l'etimologia strumenti necessari, mercè cui la mente si possa levare a qualche sentenza universale.[4] Leibnitz primo d'ogni altro presentì la necessità di porgere novella forma all'Etica, ponendo una differenza fra la Morale e il Diritto; differenza che poscia a maggior perfezione condussero i seguaci del Tommasio: il Vico presentì anch'egli tale indipendenza, ma inoltre sentì chiara la necessità d'investigare l'universal ragione del diritto in maniera storica; talchè se per l'uno fine massimo del giure è il perfezionamento in generale,[5] per l'altro questo grandioso concetto del diritto forma quasi

---

[1] Leibnitz, Op. VI, 1, pag. 332. Dut. — Vico, *Scienza Nuova,* passim.

[2] Vico, *De Const. Juris.,* Parte I. — Leibnitz, *Nova meth.,* ec., pag. 180.

[3] Leibnitz, *Meth. novæ disc. docend. jurispr.,* P. II, § 29. Amendue si presentano al pubblico con questioni di metodo: ricerca degl'ingegni veramente grandi, anzichè da filosofi pedanti e scolastici, come si crede. Nella *Ragion degli studi* v'ha i criteri per lo studio della giurisprudenza.

[4] Vedi quant'al Leibnitz *Mémoires de l'Académie de Berlin,* vol. I, art. 1.

[5] Leibnitz, *Nouv. Ess.* I, pag. 277.

il sustrato della Scienza Nuova, sì che vede svolgersi cotale idea anche attraverso gli antichi poemi.

Quant' alla fisica poi, alla *res extensa* di Cartesio, agli atomi fisici del Gassendi, contrappongon gli *atomi di sostanza*, gli *atomi metafisici*,[1] i *punti*, i *momenti metafisici* e lo *sforzo impedito* nell'essenza stessa dell'universo.[2] Per questa medesima ragione entrambi parlano linguaggio somigliante circa la natura delle matematiche. Di fatti contro Cartesiani e Hobbesiani il Leibnitz mostra la inefficacia di siffatte scienze nelle indagini propriamente filosofiche, e al di là del calcolo aritmetico e geometrico crede esserci luogo ad un altro e più rilevante calcolo che tiene all' analisi delle idee; stantechè nella sostanza, dic'egli, ci abbia sempre qualcosa d' infinito.[3] La medesima insufficienza del metodo geometrico scorge anche il Vico in più luoghi delle sue scritture; e lo reputa difficile, anzi impossibile alla mente del metafisico.[4] Col che essi anticipano alcune idee di Kant in proposito.

---

[1] LEIBNITZ, *Syst. nouv.* etc., tomo II, pag. 126.

[2] VICO, Risp. 1ª al *Giornale de' Letterati.* L'affinità de' due filosofi, come si vede, è mirabile anche nel linguaggio: *punti metafisici, conato* (ἐντελέχειαν) tramezzante la potenza e l'atto (LEIBNITZ, Op. II, 1. pag. 19). o, come direbbe il Vico, la *Quiete* e il *Moto;* per cui la materia, anzichè passiva, è per entrambi una forza viva (Op. cit., pag. 317). Anche i *punti matematici* per entrambi non sono che simboli de' *metafisici;* e i *punti fisici* per tutt'e due riescono indivisibili, ma solo in apparenza. La ragione poi ond'essi adoperano la parola *punto* è la medesima; ed è, che il *punto* racchiude infinito numero di relazioni. Finalmente si potrebbe dir propria anche del Vico la nota sentenza del Leibnitz: *conatus est ad motum, ut punctum ad spatium.* (Id. eod. II, 2, pag. 8; e pel Vico vedi nello Risposte al *Gior. de' Lett.*)

[3] *In omnibus substantiis aliquid est infiniti; unde fit ut a nobis perfecte intelligi possint solæ notiones incompletæ, quales sunt numerorum, figurarum, aliorumque hujusmodi modorum a rebus animo abstractorum.* LEIBNITZ, Op., ediz. cit., V, pag. 143.

[4] Vedi nell'*Autobiografia.* Altrove dice che la matematica è la più certa di tutte le scienze, perchè prova per cause (*De Antiq. Ital.*, cap. I, 1), ma il metodo di essa riesce esiziale, sterile e pericoloso quando si voglia adoperare nelle altre discipline (*Risp. al Gaeta*, pag. 99), disastroso poi nella fisica, nell'educazione degl'ingegni (*Ibi, passim*), utile solamente nell'ordinare anzichè nello scoprire (*De Antiq., Ital.* cap. VII, § 4).

Entrambi poi riconoscono in Dio le stesse primalità: potenza, volontà, intelligenza;[1] e se nell'uno troviamo il principio che Dio creando non possa produrre altro che il migliore e il più perfetto de' mondi,[2] nel Vico tale dottrina si lascia argomentare, come vedremo, dall'insieme delle sue dottrine. Quant'alla storia, l'un d'essi riconosce un progredire continuo nel tutto, e la possibilità del regresso nelle parti;[3] dovechè l'altro, meglio determinando e dimostrando cotal concetto, pone la dottrina de' *corsi* e *ricorsi storici,* in cui sono racchiuse le idee di progresso e regresso, governati da una medesima legge. Che se è stato detto esser d'uopo risalire, meglio che al celebre *Discorso* del Bossuet, alla metafisica del Leibnitz per ritrovare un concetto speculativo che fosse come il vero antecedente della filosofia della storia, s'è detto giusto; atteso che veramente il filosofo di Lipsia, col sommettere al principio della ragion sufficiente l'ordine delle cose fisiche e morali, dischiuse la via alla dottrina del *Determinismo universale,* perocchè tutto per lui si annodi nel mondo, tutto si corrisponda, tutto armonizzi. Nel Vico veggiamo questa medesima esigenza; ma nello stesso tempo ne troviamo la correzione. Perciocchè se anche per lui il passato è gravido del presente, al modo stesso che il presente partorisce il futuro; non tutto però nel mondo delle nazioni è avvinto a leggi fatali e cieche, perchè nel regno dello spirito vi è agli occhi suoi la ragione, v'è pur la libertà, sicchè tutto il processo istorico per l'Autore della *Scienza Nuova* non è altro, in sostanza, che la soluzione del problema della libertà, sia che tu la consideri negl'individui, sia che negli Stati. Dinanzi alla mente d'entrambi, dunque, risplende chiara la legge della continuità nel giro de' fatti umani e storici.

Nè si creda che l'affinità fra i due filosofi non si

---

[1] Leibnitz, *Monad.,* Op., ediz. Erd., pag. 705.—Vico, *De Univ. Jur.*
[2] Idem, *Theod.,* 8.
[3] Idem, eod., 8.

lasci scorgere altresì nelle contraddizioni e non di rado anche nelle strettoie fra cui si resta impigliata la coscienza religiosa. Ei cominciano a scrivere innanzi d'aver fissato, determinato e organato le proprie idee; di modo che, se l'uno fin quasi ai quarant'anni, fino alla comparsa delle Meditazioni,[1] va fluttuando non libero da incongruenze, l'altro va tentennando fino alla terza edizione della Scienza Nuova. Onde non è a meravigliare se tutt'e due si contraddicano quant'al concetto di creazione; perchè, se l'uno ponendo la moltiplicità delle monadi come primitiva ed esistente per necessità metafisica, dice nullamanco esser Dio quegli che sceglie l'ottimo fra i mondi, e immagina delle monadi create *par des fulgurations continuelles* dalla divinità;[2] l'altro poi, stabilito il criterio della conversione in senso metafisico, non dubita parlarci del miracolo della creazione, e dell'annullamento del mondo! — Quanto ai principii, in generale, si palesano entrambi eclettici; ma è d'uopo intenderci nell'applicar loro cotesto nome. Sono eclettici appunto nel significato e nel valore che lo stesso Leibnitz dav' a tal voce; nel qual valore ci confermerebbero molte sentenze del Vico. Sono eclettici, io dico, non perchè raccolgano in un tutto ciò che si presenta come vero squadernato ne' differenti sistemi, ch'è precisamente il fiacco e volgare eclettismo sfornito d'ogni originalità; ma sì perchè, aggiugnendo anch'essi *qualche altra cosa di proprio*, riescono a comunicare novello impulso a tutti gli ordini delle scienze.[3] — Rispetto alle fonti del conoscere, o fondamenti del sapere, alla doppia sorgente vichiana del *vero* e del *certo* risponde

[1] *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 1684.

[2] Leibnitz, *Monad.*, ediz. cit., pag. 708.

[3] Vedi questa sentenza del Leibnitz nelle *Lettres à Rémond de Montmort*, ediz. Erd., pag. 701. e ne' *Nouv. Ess.*, lib. I. Nel Vico poi troviamo molte affermazioni del tenore seguente: *Chi si trae fuori da questi principii, guardi ch'ei non traggasi fuori dell'umanità.* E ch'egli poi sia eclettico in questo senso, anzichè nel significato voluto dal Cousin, dal Lerminier, dal Michelet, dal Romagnosi, dal Ferrari e dal Poli, apparirà meglio dal complesso e dalle tendenze delle sue dottrine.

la doppia serie di principii razionali e sperimentali ammessa dal Leibnitz; agli occhi del quale le verità del prim' ordine riposando sul principio d' identità, e quelle del secondo su la coscienza, non patiscono quinci dimostrazione, appunto perchè immediate; *immediazione a priori*, e *immediazione a posteriori*.[1] Quanto poi al metodo, ripetiamo, essi accettano il postulato cartesiano, ma l' accettano nel significato d' inizio anzichè di principio essenziale e costitutivo della scienza, non essendo al postutto che l' espressione d' un fatto.[2]

Ma non senza ragione l' autore della *Scienza Nuova* è venuto dopo l' autore della *Monadologia*; come non senza ragione al secolo XVII è succeduto il secolo XVIII. Per più riguardi 'l Vico si lascia indietro Leibnitz; e questo è un terzo motivo per non credere ch' ei l'ormeggiasse. Egli infatti giugne a salvarsi, chi ne penetri convenevolmente il pensiero, da' seguenti difetti: 1° Se il Leibnitz si oppose nel medesimo tempo all'innatismo cartesiano e al nulla innato di Locke, non perciò riescì a stabilire la dottrina della conoscenza, tuttochè si studiasse mettersi in mezzo a questi due sistemi. Riconobbe certe primitive inclinazioni, certe predisposizioni, certe idee virtuali, non propriamente bell' e formate. Ma che cosa mai sono coteste *idee virtuali?* Lo spirito, in altre parole, è innato a sè stesso: ecco la novità leibniziana, quant' al problema del conoscere. Ma *come* è innato a sè stesso? Una risposta più soddisfacente a

---

[1] LEIBNITZ, *Nouv. Ess.*, IV, 9, 2, pag. 400 e segg., ediz. cit.

[2] *C'est une proposition de fait fondée par une expérience immédiate, et ce n'est pas une proposition nécessaire.* (LEIBNITZ, *Nouv. Ess.*, IV, 2, 1, pag. 331.) — Il Vico poi osserva che il postulato cartesiano *confonde la coscienza con la scienza* (De Antiq. Ital. cap. I, § 2), riesce *impotente contro gli scettici* (Ibi.), *lusinga la vanità, è metodo individuale inetto, e se può esser buono a rinvenire i certi segni e indubitati del mio essere, non può esser buono a ritrovarne le cagioni* (Risp. II. al *Gior. de' Lett.*, § 4). Questo criterio dunque ha solamente valore come di norma direttiva de' fatti immediati, tanto per l'uno quanto per l'altro filosofo. Sono pregevoli le osservazioni del Ritter in proposito. *Hist. de la Phil. mod.* vol. cit., pag. 91.

tal quesito la troveremo nel Vico. 2° Si salva dall' idea volgare dell' atto creativo ammessa dal Leibnitz. Col che non intendo affermare che nel filosofo di Napoli non vi sia pure cotesto concetto volgare della creazione: dico solo che, riguardo a tale dottrina, la coscienza religiosa in lui è vinta dalla coscienza speculativa meglio che nel Leibnitz. 3° Corregge il doppio carattere della facoltà rappresentativa della monade; insufficiente, tanto che si consideri come originaria quanto che come riflessa, a spiegare segnatamente la conoscenza. 4° Non cade nel concetto della indipendenza, della incomunicabilità e moltiplicità inconcepibile degli enti semplici. 5° Si salva dalla dottrina d' un' armonia prestabilita intesa in maniera estrinseca, passiva, accidentale, cioè posta immediatamente dal divino arbitrio, per cui ella riesce affine, sotto alcuni rispetti, con la teorica dell' Occasionalismo.[1] 6° Finalmente il filosofo italiano supera il tedesco pel gran concetto della storicità inteso in tre modi: *a*) come fondamento d'una scienza nuova su le origini e sul progresso de' popoli; *b*) come fondamento e insieme compimento vitale del sapere metafisico; *c*) da ultimo, come centro attorno a cui s' accolgano e si rintegrino a vicenda, attingendo siffattamente un valor razionale, tutte quelle scienze che risguardan la vita dello spirito considerato storicamente, e il cui risultato è racchiuso appunto in quella disciplina che con *barbarismo comodo*, secondo l' arguta frase di St. Mill, oggi appelliamo *Sociologia*.

In una parola, si può affermare che tanto la *Scienza*

[1] Giova osservare, secondo il giudizio d' alcuni critici segnatamente del Ritter, che a simile conseguenza conduce direttamente il concetto volgare, il concetto Wolfiano dell' armonia prestabilita anzichè quello che si potrebbe trarre dalla monadologia leibniziana quando fosse interpretata con animo benigno. Fra le monadi esiste intima relazione, ciascuna d' esse rappresentando tutte le altre. La monade è unità, e come tale va innanzi alla dualità. Dunque l' armonia è prestabilita perchè è intima ed essenziale alle cose, non perchè posta, o sovrapposta per immediata opera di Dio. Il volgare concetto Wolfiano dell' armonia prestabilita non è sinceramente leibniziano; e tanto meno appartiene al Vico.

Nuova quanto la *Monadologia* esplichino, invero e correggano il Cartesianismo. Ma può affermarsi non meno che la prima di queste due scritture corregga a sua volta la seconda, e la compia.

Sin qui abbiamo considerato i due filosofi sotto doppio riguardo; in sè medesimi, e in relazione al Cartesianismo. Ci sarà permesso ora considerarli di fronte al moto filosofico moderno, segnatamente rispetto a quelle due forme di filosofia che la speculazione è venuta assumendo ne' due paesi d' Europa i quali sembrano meglio disposti a tal maniera d' indagini.

Capitolo Ottavo.

DELLE DUE MODERNE FILOSOFIE.

Abbiamo detto come per due ragioni, l' una subbiettiva e l' altra istorica, il Vico e il Leibnitz, tuttochè ignoti l' un l' altro e diversi per luogo, tempo e condizioni di vita e d' ingegno, ci palesino cert' affinità di indirizzo speculativo. Ciò che molti hanno affermato del filosofo di Lipsia, di non mostrar carattere spiccatamente germanico ma europeo, potrebbe dirsi parimenti, e forse con più ragione, del filosofo napoletano rispetto all' Italia. Ingegni universali e supremamente comprensivi, ci rappresentano entrambi l' universalità nel concetto filosofico, massime quand' e' siano avvisati riguardo al tempo in che vissero, e di fronte al Cartesianismo che presero a correggere ed innovare. Possiamo dir quindi che nelle loro dottrine essi ci esprimano com' una sintesi vasta tuttochè confusa, e dischiudan così due diversi periodi filosofici ne' due paesi che nella culta Europa sembrano più acconci alla profonda speculazione; dico il periodo filosofico germanico, e l' italiano. Quant' al Leibnitz, tale sentenza invero non

troverebbe molte opposizioni,[1] se non forse per parte d' alcuni hegeliani, i quali, com' è noto, non credono di scoprir terra salvo che nel Kant, e propriamente nella dottrina su' giudizi sintetici *a priori* e su l' attività originaria del pensiero come sorgente delle categorie.

Quanto poi alla moderna filosofia italiana, io per me non saprei risalire più in là del Vico, per tre ragioni principalmente: la prima, che in lui ritrovo elementi metafisici originali ad una riforma filosofica, più che in altri filosofi antichi o più recenti di lui: la seconda che a lui, meglio che ad altri, s' accosta la forma e l' indole e la natura dell' ingegno italiano, come quella che mostra di non essere molto inchinevole a sbalestrare troppo in su, o affogar troppo in giù, almeno per quanto riguarda la speculazione metafisica: la terza poi è questa, che solamente rimontando a lui sarà possibile ricondurre come in un centro, per così dire, ideale que' diversi indirizzi a cui è riescito nel presente secolo il nostro pensiero filosofico. Ci è il Bruno, mi si dirà subito. Ed io lo so: ma so pure esser egli una cometa, com' ebbe a chiamarlo Hegel; una cometa assai più solitaria che non sia stato il Vico. E poi 'l frate Nolano è panteista, checchè ne dica il Ritter ed uno de' suoi biografi di Francia; e il panteismo, qual che ne sia la forma anche passata per la sottil trafila de' nostri hegeliani, non par cibo pel nostro stomaco, nè soddisfa all' esigenza modesta di nostra mente, appunto perchè pecca d' eccesso. Che se nol vogliamo dir panteista, ad ogni modo parmi non si possa accettare come rappresentante del pensiero nazionale, stantechè la forma della specu-

---

[1] Più d'una volta il Willm osserva che *la filosofia germanica data dal Leibnitz.* (*Hist. de la Phil. Allem.*, t. I, Introd. p. 18.) Della medesima sentenza sembrano lo Schmidt, di cui abbiamo riferito nell'antecedente capitolo un giudizio a questo proposito, il Cousin e lo Janet nelle opere innanzi citate, il Remusat (*De la Phil. Allem.*), e specialmente lo storiografo Barchou de Penhoën, il quale inoltre, quant' alla universalità dell' ingegno, chiama Leibnitz il filosofo *conciliatore per eccellenza.* — Vedi *Hist. de la Phil. depuis Leibnitz jusqu'a Hegel;* Vol. 2. p. 181, Paris 1836.

lazione in lui non s'addimostri pienamente determinata. Il Bruno rappresenta l'indole stessa del Rinascimento: la lotta, l'opposizione, l'affermazione di più cose contrarie, e, in somma, l'eterogeneità del pensiero: talchè nel leggerlo e meditarlo non sai dire se l'assoluto in lui sia la natura, ovvero un *quid* superiore alla natura. Ci è anche il Campanella, altri soggiugnerà. Ma, a non imboscarci qui in troppe sottigliezze, basti notare come nel frate di Stilo faccia difetto l'aspetto istorico, manchi il concetto e quindi 'l bisogno della storicità, ch'è per l'appunto la febbre del secol nostro, e il pregio massimo del Vico. E poi quel *senso universale*, ch'è proprio la novità del filosofo calabrese, è concepito in maniera quasi meccanica, nel che conviene lo stesso Spaventa. Finalmente il Campanella è un *filosofo della restaurazione cattolica,* secondo che con verità ha saputo designarlo il medesimo Spaventa; e tanto meno quindi potrà servire ad un disegno istorico di filosofia. — Vi è pure il Pomponazzi. Ma l'originalità del filosofo mantovano è doppia; e riguarda il gran valore ch'egli (a preferenza di tutt'i filosofi del Rinascimento) dà al concetto della vita pratica, secondo l'osservazione del Ritter; e l'esser egli poi uno schietto materialista, come credono i più. Ora un concetto pratico della vita senz'un concetto teoretico rispondente, non istà; nè, d'altra parte, il materialismo ci sembra dottrina che possa scorgere i passi del critico nella storia del pensiero italiano. Il Pomponazzi schietto materialista è una cometa, non meno del Bruno panteista. — Citiamo ancora un altro nome: il gran Galileo. Ma, comecchè egli giugnesse ad accordare mirabilmente una canna di quell'organo che a lui parve scordato, niuno dirà che il massimo restauratore della scienze fisiche fosse un metafisico. — Vogliamo invocare san Tommaso? Capovolgeremmo la storia; come precisamente incontr'agli odierni tomisti e scolagizzanti. — Ci è, finalmente, il Cusano, che potrebb'esser davvero segnalato come l'antecedente della nostra

moderna filosofia, massime considerando que' due principii ond'ei si discerne da ogn' altro filosofo: cioè il concetto negativo, ma altrettanto necessario in filosofia, della *dotta ignoranza;* e il concetto positivo dell'Alterità opposta all' Unità, nonchè della connessione intima (*complicatio*) di tutto nel tutto. Ma Niccolò di Cusa, non ci appartiene.

Chi volesse quindi rimontare più in su del Vico, non potrebbe fermarsi a questo più che a cotesto filosofo del Rinascimento; sia perchè la filosofia d' alcuni d'essi non racchiude in sè tutte le esigenze del moderno pensiero italiano; sia perchè certi altri evidentemente dànno in errori, e però, scambio d'illuminare, ci abbuierebbero il cammino; sia finalmente (ciò che più monta) perchè l' impossibilità di risalirvi si radica sopratutto nel carattere stesso, nella stessa natura di quel periodo filosofico e della speculazione di que' filosofi. Mi spiego. Nella storia del nostro pensiero filosofico l' età del Rinascimento ci rappresenta, come dire, il conato vivace, l'energia profonda e la forza per quanto rigogliosa della speculazione, altrettanto indisciplinata e intemperante. Or chi pigliasse a risalirvi, sarebbe costretto guardar que' filosofi nel loro insieme, avvisarli nel significato complessivo delle svariate ed opposte loro tendenze, e queste venir ragunando, integrandole e compiendole nel Vico. Il che quando potessimo qui fare, non mancherebbe neanche a noi modo a riempiere più capitoli di riscontri ideali fra lui e il Vanini, il Campanella, il Bruno, e, più in su, il Ficino, il Pomponaccio, l' Achillini, il Nifo, lo Zabarella, il Cesalpino, il Porzio, e simili. Ma che cosa avremmo concluso di positivo con le facili architetture de' riscontri ideali? Un vincolo ideale tra il Vico e il Rinascimento si può forse più agevolmente rinvenire considerando i suoi principii psicologici; ma, quant' a metafisica, ei si collega direttamente, come s' è detto, col Cartesianismo. — A chi poi talentasse movere da qualche filosofo posteriore al Vico, e sia per

esempio il Galluppi, evidentemente comincerebbe senza antecedenti nostrani, e, a spiegarselo, dovrebbe riferirsi alla scuola Scozzese, al Locke, al Criticismo e che so io. Vogliamo dunque ritrovare un centro, sia pur ideale, a cui riferirci nello studiare con intendimento critico il nostro moderno periodo filosofico? Non c' è altra via che questa: far capo dall'Autore della *Scienza Nuova*. Chi sapesse o potesse additarcene altra più acconcia, gliene sapremmo grado. Torniamo intanto al nostro proposito.

Anche sotto un altro rispetto il Leibnitz appare più fortunato del Vico: egli esercitò efficacia grandissima su la Germania e su l' Europa. Checchè infatti ne dica il Ritter a tal riguardo, è noto come dal concetto monadologico partisse quella doppia direzione in che poi s' è venuto svolgendo il pensiero filosofico tedesco.[1]

[1] Si può dire che Wolfio, Reimarus, Baumcarten, Bilfinger, Meyer, e potremmo anche citare i nomi di Mendelssonn, Winckelmann, Lessing, Herder, Hamann fino ad Eberhard e al Platner, svolgessero un aspetto del concetto leibniziano nell'arte, nella religione, nella filosofia, nella storia, in parte esagerandolo, opponendosi a vicenda, e a vicenda compiendosi. Kant poi, che non manca d'aver attinenza col Lambert e col Tetons, i quali a lor volta per mezzo del Wolfianismo si ricollegano col Leibnitz, ne ripiglia l'altro aspetto, e genera siffattamente un indirizzo assai più originale e più rigoglioso; il quale movendo dalla posizione del Criticismo e passando pel Subbiettivismo Fichtiano, giugne all'Idealismo obbiettivo di Schelling, chiudendo il proprio circolo nell'Idealismo obbiettivo e assoluto di Hegel. Il Gioberti fra noi s'avvide d'una relazione tra Leibnitz e Kant laddove osservò che quel filosofo, attribuendo ad ogni monade creata la prerogativa *della monade increata, spianò la strada alla filosofia critica donde uscì poi il panteismo.* (*Errori Fil.*, p. 443.) La ragione data qui dal Gioberti non sarà molto accettabile; ad ogni modo egli s'accorse dell' esistenza e della necessità d' un legame fra i due filosofi. Anche Spaventa ha osservato che il Leibnitz *prevenne il Kantismo in maniera aforistica e popolare col suo concetto della monade.* (*La Fil. di Gioberti*, p. 103.) Più chiaro e più acconcio di tutti sembraci il modo col quale il Chalibœus pone relazione fra' successori di Leibnitz. Kant, egli osserva, col concetto della *cosa in sè*, col noumeno, nega Leibnitz; la scuola di Jacobi con l'idea d'un contenuto razionale accessibile solo al sentimento, s'oppone all'idealismo critico di Kant, e nel medesimo tempo all'idealismo subiettivo di Fichte; mentre la scuola di Herbart col realismo delle monadi e col realismo psicologico, si oppone all'idealismo obbiettivo e assoluto di Schelling e di Hegel. (WILLM, Op. cit., p. 37.) Questi due gruppi rappresentano un doppio svolgimento del pari esclusivo del concetto mo-

Men fortunato del Leibnitz il Vico non ispiegò grand' efficacia in Italia, nettampoco in Europa, per le ragioni ormai dette e ridette da' suoi critici ed espositori. Ma anche in questo gioverebbe guardarci dal cadere in esagerazioni. Posta la storia della Scienza Nuova da noi tracciata, nessuno, crediamo, vorrà più oltre dubitare che l'azione del filosofo italiano fosse stata nulla, così ne' suoi contemporanei, come ne' suoi seguaci. Legami intimi, vincoli speculativi necessari, storici, non vi sono; e quindi è inutile cercarvi continuità e processo veramente detto. Il Genovesi e 'l Galluppi, per dire un esempio, tuttochè non ignorassero, in ispecie il primo, le opere di lui, scrissero non pertanto come s'egli non fosse esistito al mondo mai. Verso il sesto lustro del presente secolo, in quella che co' seguaci di Hegel comincia a declinare il moto filosofico originale di Germania, e in Francia come in Inghilterra odonsi i primi rumori del Positivismo, vedemmo come anche fra noi si cominciasse a sentir più acuto il bisogno al filosofare. E così il Mamiani (il Mamiani del *Rinnovamento*), e quasi nel medesimo anno il Rosmini, si provano a rannodar gli anelli della nostra tradizione filosofica, ma con efficacia assai lieve. E dico lieve, perchè, quantunque ella ingagliardisse vie più col crescer degli anni e col succedersi de' nostri filosofi, non pertanto pretendere di stabilire in essa tradizione un vero processo ed una continuità logicamente progressiva, a me sembra vana impresa e, fino a certo punto, anche infruttuosa. Giova ripeterlo: a voler rintracciare alcun filo di cotesta tradizione in maniera positiva, ciò è dire storica, nè soltanto ideale, io per me non iscorgo altra via tranne quella che noi abbiamo, anzichè percorsa, additata; intendo la via che dal Vico ci mena ai nostri ultimi filosofi, ma per mezzo de' giusnatu-

nadologico; ma vi è certamente un progresso fra i rappresentanti del primo e quelli del secondo. Vedi per le notizie particolari di questo periodo filosofico tedesco il BARCHOU DE PONHOEN, *Hist. de la Phil. depuis Leibnitz jusqu'à Hegel.* — BUHLE, *Hist. de la Phil.*, vol. VIII.

ralisti, de'sociologisti, de'critici e degli storici attraverso i tre differenti periodi già discorsi. Altre vie ci saranno, io lo so; ma tutte artifiziali, tutte pericolose, tutte vuote o rigonfie de' soliti riscontri ideali che agli occhi dello storico e del critico positivo valgono fin' a certo segno.

Con la qual cosa non è a credere che noi pretendiamo dare alla filosofia italiana caratteri e prerogative ch' ella non ha, nè può avere di fronte a quella di Germania. Il professore Spaventa osserva, che la filosofia italiana non costituisce processo, nè assomiglia, per così dire, ad un filo che si sgomitoli necessariamente e razionalmente, com' è quello che in organismo vivente e palpitante annoda l' Idealismo critico con l' Idealismo assoluto, mercè l' Idealismo subbiettivo di Fickte e l' Idealismo obbiettivo di Schelling: non è, in somma, un' *evoluzione* strettamente logica, un dispiegamento serrato, compatto, e come chi dicesse inquadrato e chiuso tutto in sè medesimo com' una severa dimostrazione geometrica. Il professore di Napoli dice benissimo. Questo oggi dicon tutti; e questo medesimo ripetiamo anche noi. Solamente chiederemmo: non potrebbe stare che cotesto filar compatto e processuale; che coteste *filiazioni seriali,* com' ha detto lo Spencer ai Positivisti francesi; che, in somma, coteste annodature organiche, considerate (già s' intende) nell' ordine istorico, fossero per avventura altrettante immaginazioni del nostro cervello, meglio che relazioni di fatto a cui ci spinga la ragione, meglio che attinenze concrete in cui ci confermi la storia? Annodamenti, giunture, articolazioni intime formano di certo il pregio massimo della Scienza; costituiscono l' essenzial condizione del sistema ; sono la vita della ragione, avvisata come funzione filosofica e metafisica. Ma si vorrà dire che tutto ciò sia anche pregio e condizione vitale ove dall' ordine astratto e teoretico e individuale si discenda in quello delle applicazioni e della storia, per esempio ad un periodo storico nel quale ci sia dato assistere all' opera svariata di

molti ingegni, al lavoro molteplice di più menti fra loro diverse per infinito numero di condizioni, condizioni differenti per luogo, tempo, educazione, carattere individuale, e civiltà? È egli pregio, di grazia, o non più veramente difetto il prendere un dirizzone e andare sino in fondo diritto come fil di spada? E dov'è, dunque, la necessaria moltiplicità di direzioni, e quella ricchezza d'aspetti differenti, e quella varietà di vedute e di metodi e dottrine in cui risiede, a dir proprio, il moto e l'essere e la vita feconda della storia? I quattro filosofi di Germania costituiscono, come dire, una mente sola, un sol pensiero; formano quasi un sol uomo che svolga e determini la propria attività: e, in effetti, come un sol uomo essi hanno saputo filar sillogismi e tesser la scienza così da comporre, sto per dire, una catena salda e compatta di soli quattro anelli.[1] Per contrario la filosofia italiana non ci pone sott'occhio nulla di simile. Ella non è un processo, o al più è un processo distratto, rotto, saltellante, fatt'a pezzi e a bocconi. Qual relazione mai tra Vico e il Galluppi? tra Galluppi, Rosmini e Gioberti? tra Gioberti e lo scettico Ferrari? fra Ausonio critico radicalissimo, e il cattolicissimo Conti? fra il neoplatonico Mamiani e il severo storico Bertini? fra' nostri Hegeliani e i nostri redivivi Tomisti?

Riconosciamo francamente i pregi del periodo filosofico germanico; e non meno francamente riconosciamo i difetti della nostra moderna filosofia considerata sotto l'aspetto storico. Ma ci si permetta una confessione, ed è che noi saremmo tentati a scegliere più presto questi difetti, anzichè que'pregi; per la semplice ragione accennata poco fa, che gli uni, nella mancanza d'unità e d'un'euritimia stecchita e geometrica, ci presentano il fecondo moto

[1] Ecco come il Remusat riduce quasi a forma geometrica l'andamento progressivo del pensiero germanico, o meglio, de' quattro filosofi in discorso: *L'idea, dice Kant, non prova che sè stessa: l'idea, ripigliò Fickte, produce l'essere: l'idea, soggiunse Schelling, riproduce l'essere: l'idea, concluse Hegel, è l'essere.* (*De la Phil. Allem.*, p. 45.)

del fatto istorico, dovecchè gli altri, nell' evoluzione serrata e compassata di loro speculazioni, ci traggono e c' incatenano allo spirito dommatico, esclusivo, unilaterale del filosofare, e perciò medesimo racchiudon la morte del pensiero appunto perchè presumon di chiudere il circolo dello stesso pensiero. Non dimentichino gli amatori de' periodi storici filati e serrati, come la storia della scienza e delle grandi età, presso cui rifulse più splendido il pensiero filosofico, stia tutta contro di loro. Si rammentino che nell' età gloriosa del Rinascimento in Italia cotesto filar sottile di speculazione, cotesto fitto annodarsi di più scuole e stringersi e allacciarsi di più filosofi impersonandosi quasi in un sol filosofo, non ebbe luogo. Non ebbe luogo, checchè se ne dica, nel più celebrato periodo che ci presenti la storia del pensiero umano, il periodo della filosofia greca, nè prima nè dopo Socrate; ma in esso il critico vede una moltiplicità sempre più crescente e feconda da' primi Ionici agli ultimi Stoici, agli ultimi Scettici, agli ultimi Neoplatonici, tuttochè quelle scuole così differenti si fossero succedute sotto l' impero d' una legge universale, storica e psicologica insieme.[1]

[1] Questa legge conforme alla quale si venne svolgendo il pensiero speculativo nelle scuole greche, possiamo trovarla acconnata dal Laerzio (come hanno osservato il Brandis e il Ritter) là dov'egli afferma che presso quel popolo la filosofia s'iniziò con la nozione d'una *pluralità*, indi venne progredendo con quella d'un' assoluta *unità*, e appresso cercò di stabilire una relazione fra'due concetti. E questi caratteri, in generale, ci additano veramente la scuola ionica e pitagorea, la scuola eleatica e poi quelle d'Anassagora o d'Empedocle; ma sempre in maniera esclusiva, grossolana, oggettiva e naturale. La comparsa di Socrate segna un *ricorso* della medesima legge, ma con ben altro significato e indirizzo razionale. Accanto a lui vediamo sorgere la Sofistica; il che vuol dire che, come in ogni ritorno istorico, nel 2° periodo della filosofia greca ha luogo un doppio lavoro di demolizione e di ricostruzione; l'uno rappresentato da' Sofisti, l'altro da' Socratici. Ond'è che la sofistica nè vuol esser avuta in dispregio, come fanno alcuni fra'quali il Ritter, e nemmanco esagerarne il valore e l'importanza istorica secondochè fanno altri, per esempio l'Hermann, col porre i Sofisti a capo d'un periodo novello di filosofare. Nella storia del pensiero greco (passaggio al 2° periodo), tanto vale un Sofista, quanto un Socratico; appunto perchè se la negazione del primo non è annullamento di speculazione, l'affermazione del secondo non

Un vincolo storico, reale, positivo, cosciente, lo troviamo fra Platone e Aristotele. Al di qua e molto più al di là de' due luminari non ci ha che relazioni ideali, gran numero delle quali è, più che altro, l'effetto della critica armeggiona di certi storiografi; essendo già note le spostature a comodo che son venute mulinando certe fantasie hegeliane dietro l'esempio del maestro, ponendo, per dirne una, dopo la scuola Zenoniana d'Elea quella d'Eraclito, con aperta smentita della storia, de' fatti, della cronologia e de' dati storici più sicuri, e considerando Socrate, per dirne un'altra, come logicamente posteriore ai Sofisti, mentre è noto come il gran figliuolo dell'umile Fenareta fosse loro contemporaneo! Rammentiamoci che cotesti lambicchi e distillatoi, cui si pretende sottoporre la storia, non

si può dir neanche posizione sistematica, ovvero esplicazione organica d'un dato ordin d'idee. Ma la ricostruzione rappresentata da Socrate è essenzialmente psicologica ed etica, non più naturale, empirica ed estrinseca; stantechè in lui, come incontra in ogni *ricorso storico*, ripetesi il carattere della pluralità oggettiva (però come *concetti*, i quali importano la coscienza), e quindi in Platone ed Aristotele si ripetono, ma trasfigurati, gli altri due caratteri. Platone infatti pone l'unità assoluta in sè, mentre che Aristotele si studia ritracciare una relazione fra quell'*uno* e il *molteplice*, sforzandosi di levare il dissidio fra l'immanenza dell'assoluto nel mondo, e la permanenza del mondo nell'assoluto avvisato in sè stesso. Dopo il 2° periodo, al solito, un altro *ricorso*, ma diverso da' due primi; essendo che ben altre e assai più complesse e più disparate cagioni promossero la filosofia greca, neoplatonica e giudaica. Il prof. Bertini nel suo ultimo lavoro ha accennato con verità a' tre caratteri per cui si distinguono i tre periodi, o meglio i tre ricorsi del periodo filosofico del pensiero greco: nel 1° de' quali predomina il naturalismo; nel 2° primeggia la dialettica e l'antropologia; nel 3° finalmente prevale il tradizionalismo e il misticismo. Quel che importa notare è questo; che cotesta legge, sia che la s'intenda nella forma datale dal Bertini, o in quella da noi rapidamente accennata seguendo l'idea di Diogene Laerzio, non è legge *dialettica*, *a priori*, *assoluta* e neanche *organica*, nel senso che pretendono gli storiografi Hegeliani. È una legge a cui soggiacciono, come vedremo, tutte quante le scienze; ma è di natura essenzialmente psicologica, perchè ritrova nella psicologia ogni suo fondamento, precisamente come la gran *legge istorica* del Vico, della quale essa non è altro, com'è facile capire, che un'applicazione allo svolgimento del pensiero filosofico greco.

ebber luogo nel periodo della Scolastica, appo cui Nominalisti e Realisti, Tomisti e interpreti aristotelici arabi, greci, latini e italiani, comecchè avvinti al giogo della fede, compieron ciò nullamanco tale un lavoro di *riflessione teologica* svariata, senza cui sarebbe stata impresa vana ogni risorgimento nel secolo XV e XVI; il perchè un dotto critico non dubita segnalare il *risultato generale* del periodo scolastico come la *prima insurrezione dello spirito moderno contro l'autorità.*[1] E ricordiamoci, finalmente, che cotesta vagheggiata e accarezzata maniera di processo non ha avuto luogo nel periodo supremamente ricco e rigoglioso del Cartesianismo nel secolo XVII.[2]

Se adunque tali sviluppi compatti e serrati, e questo considerare più scuole come una sola scuola, e più menti com'una mente, e più sistemi come un sistema, non ha potuto aver luogo in veruno de' più segnalati periodi storici della filosofia, non è da concludere che, se pur nei tempi moderni ciò ha potuto verificarsi in Germania dal 1760 al 1830, non altro sia stato che una bella eccezione? Ora un'eccezione non vale a confermarci nella regola? O presumeremmo forse d'elevare a dignità di legge un'eccezione? Se non che, cotesto innalzare a leggi le eccezioni non ci arreca punto maraviglia. La pretensione di chi celebra la misurata compattezza della speculazione germanica è una conseguenza che pullula imprescindibilmente dalle viscere del sistema nel quale, per la necessità di una stessa legge, il concetto dell'individualità sfuma, assorbita dal generale, e riducesi ad apparenza, a fenomeno, ad accidente, così nell'ordine ideale e speculativo, come nell'ordine civile, politico e sociale. — Ma dunque (mi si chiederà qui) vorreste voi

---

[1] BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *De la Log. d'Arist.*, T. II, 194.

[2] Il Barchou de Penhoën dice anche lui non di rado, come il Boullier, qualche enormità tutta francese. Per esempio questa, che Cartesio, Spinoza e Malebranche formino *una medesima scuola, e una stessa dottrina!* — Vedi Op. cit., p. 101.

discredere ad ogni processo istorico nel pensiero filosofico? Tutt' altro! L'esigenza del processo, in tutto, non è meno salda e men vivace nella nostra, che nella vostra mente. In noi non sistematici assoluti ell' è più vera, più legittima, più pratica, positiva: ecco la nostra pretensione. Sarà puerile o troppo ardita cotesta pretensione: ma, fra tante pretensioni che c'è al mondo, e delle quali si mostrano cotanto ricchi gli annali della filosofia, non ci potrà capir anche questa? Un processo nel pensiero filosofico, tanto nella storia universale come ne' suoi differenti periodi e sin nelle diverse scuole d'un sol periodo, ci ha da essere; e ci ha da essere appunto perchè la storia, anche agli occhi nostri, è sempre l'opera d'un disegno. Ma poichè l'incarnazione di cotesto disegno non è soltanto effetto di pensiero incosciente, ma è la risultante di condizioni molte, svariate, complesse per numero e complicate per natura, fra cui signoreggiano le intuizioni, prevalgono i sentimenti, primeggiano le tendenze istintive; ne séguita che il processo non può manifestare, come si pretenderebbe, una forma squisitamente *organica e seriale.* Ei debb' essere incompiuto, com' avviene d' ogn' altro *fatto storico.* Or s'egli è incompiuto, non bisognerà pur compierlo? E chi potrà compierlo, chi potrà integrarlo fuorchè il pensiero che lo studia e sommette alla propria speculazione?

Un processo dunque ci ha da essere; ma ha da essere insieme obbiettivo e subbiettivo, storico e speculativo, essendo l'opera combinata non già dalla nostra fantasia, com' è vezzo di certi storiografi che annodano, per esempio, Cartesio e Kant co' fili ch' ei sanno maestrevolmente rimaneggiare a tutto lor profitto, bensì l'opera combinata fra il pensiero che fa, e il pensiero che, facendo, vede, scopre e progredisce e sale sempre più in su. Spieghiamoci meglio. Non si tratta di combinare fra loro le diverse menti de' filosofi d'un dato periodo: si tratta di combinar tutto il periodo, o, per lo meno, i risultati di tutta la speculazione d'un dato

periodo filosofico, con noi medesimi, cioè con la nostra mente, co' bisogni della presente speculazione. Nel primo caso, plasmando a nostra immagine e simiglianza una data serie di dottrine e di filosofi, la storia sarebbe fatta da noi: nel secondo, invece, ella sarebbe fatta mercè una doppia forza, in virtù d'una doppia leva; cioè da sè stessa, e anche da noi. Non è quindi la storia, la storia come storia, quella che possa e deva render compatto organando appuntino il processo; il quale perciò non può esser costituito nella sua forma organica da più scuole e da più menti considerate queste alla maniera d'una scuola o d'una mente; bensì dev'esser fatto tale da chi, venendo dopo, è deputato a raccoglierne l'eredità. Se non fosse così che cosa ne seguirebbe? Ne seguirebbe che per nessun miracolo al mondo sapremmo salvarci da questa conseguenza: che, cioè, la storia della scienza s'identificherebbe, si compenetrerebbe con la scienza stessa;[1] e quindi per inevitabil necessità dovremmo giungere ad uno di questi due corollari: credere, cioè, o che il sapere filosofico l'avremmo oggi bell'e conseguito, o che nol conseguiremmo giammai, essendo indefiniti i limiti della storia. Dimodochè dovremmo, com'è evidente, imbrancarci o con gli Hegeliani, ovvero co' Positivisti. E, se co' primi, non avremmo torto di ricantar su tutt'i tuoni d'aver già piantato le colonne d'Ercole; nè, se co' secondi, c'inganneremmo menomamente nel predicare illusorie le speranze d'un sapere propriamente scientifico e metafisico.

La condizione dunque del processo istorico del pensiero filosofico non istà nell'esserci *filiazione* e continuità ne' suoi rappresentanti: basterà che ci sia svolgimento e progresso, e quindi vincoli ideali ove sieno impossibili gli storici; i quali non di rado è impresa ben vana il cercare, non potendo esistere, o, pur esistendo, non

[1] È questo, com'è noto, uno de' dommi supremi dell'Hegelianismo, (vedi Hegel, *Logique*, *Introd.* § XIII) e del Positivismo, tuttochè il significato ne sia diverso. — Vedi Comte e Littré nelle Op. innanzi citate.

sarebbero che eccezioni. Anche noi quindi crediamo che nella storia della filosofia c'è attinenze; ma aggiungiamo che c'è anche salti: e se c'è attinenze e salti, la conseguenza (conseguenza buona solamente per noi, anzichè per gli aggomitolatori e sgomitolatori de' periodi storici) è questa, che una critica è necessaria; necessaria una critica filosofica atta a scoprire le une, e colmare gli altri. Tornando ora al proposito, nella storia della filosofia italiana ci è salti, per esempio, fra Bruno e il Vico, fra il Vico e il Galluppi, fra il Galluppi e il Rosmini e il Gioberti: ma non ce ne maraviglieremo per ciò, sapendo che se questo non è pregio, non può dirsi nemmanco difetto. Poichè il punto, ad ogni modo, sta nel vedere se torni possibile scoprirvi una progressione ideale; e questa per appunto debb' esser l' opera concorde de' viventi filosofi, e il frutto d' una storia saviamente critica.

Nulla infatti è inutile nella storia della scienza, e tanto meno in quella della filosofia. Agli occhi dello storico spiegano egual valore tanto il moto speculativo attuatosi dal Leibnitz ad Hegel, quanto quello che, pur con varietà d'indirizzi, è venuto effettuandosi fra noi dal Vico al Gioberti. Nello svolgersi di questi due periodi filosofici potremo verificare una gran legge; la legge medesima che presiede alla storia generale del pensiero filosofico. Mi spiego subito e in brevi termini, anticipando un' idea che altrove giustificherò. Platonismo e Aristotelismo sono due parole di significato altamente comprensivo per la storia della filosofia occidentale. Non solamente elle racchiudono una legge che ritrae la natura del processo istorico della filosofia,[1] ma cotesta lor legge è anche principio, un principio d'indole teoretica. Non v'è infatti, nè v'è stato filosofo, il quale non si possa dir seguace dell' uno o dell' altro indirizzo, ovvero d' entrambi, ma accordati e accostati insieme in uno

[1] Vedi la nota di questo medesimo Cap. a pag. 196.

de' tanti modi tentati e ritentati già fino da antico, a contare da Cicerone a Boezio, da Boezio a Bessarione, e dagli altri molti che nel Rinascimento si provarono in simili accordi, fino al Rosmini. D'altra parte chi pigli per poco a filosofare con serietà scientifica anzichè da burla, come par che vogliano fare oggi critici e positivisti, non può a meno di non riconoscer nelle cose un fondamento assoluto. Ora tal fondamento assoluto non può esser posto tranne che in uno di questi tre modi: o nel senso dell' idea platonica, o nel significato della categoria aristotelica, ovvero in una terza maniera nella quale torni possibile un accordo fra l'esigenza dell'uno, e quella dell' altro indirizzo. Qual debba esser la natura di tale accordo e come porlo in opera, diremo altrove. Qui giova avvertire che siffatta legge non solo racchiude il nodo, per così dire, della storia della filosofia, tanto guardata nell' insieme del suo svolgimento universale quanto nei suoi particolari periodi, ma costituisce ad un tempo la vera scienza della storia del pensiero speculativo, appunto perchè forma il triplice aspetto sotto cui può esser considerata in sè medesima la mente del filosofo nella soluzione del problema metafisico. Si dirà per avventura che cotesta maniera di considerare la storia del pensiero filosofico sia merce hegeliana? Può darsi che in apparenza la si dimostri tale. Ma fin d'ora avvertiamo che cosiffatto principio è superiore all' hegelianismo stesso, in quanto costituisce il criterio col quale potrà esser giudicato il valore speculativo di quel sistema.

Tornando al proposito, posto il Cartesianismo, Leibnitz e Vico non potevan essere, e nel fatto non sono, nè puri platonici, nè puri aristotelici. Essi bensì ci esprimono il conato verso un accostamento scambievoli dei due indirizzi; tale essendo il valore della loro universalità, e di quella sintesi confusa ond' inaugurano, come avvertimmo, i due periodi moderni della filosofia tedesca e italiana: i quali perciò, rappresentando l'analisi, costituiscono il lavoro a cui necessariamente con-

duce quella sintesi. Invero dopo Leibnitz in Germania e dopo il Vico in Italia, la filosofia assume, tanto nell'uno quanto nell'altro paese, il vecchio contenuto, ma sotto novelle forme: da una parte, la filosofia fondata nel sentimento, e l'idealismo assoluto; dall'altra, lo psicologismo scolastico, e l'ontologismo: indirizzi più o meno esagerati del platonismo e dell'aristotelismo. E lasciando qui de'due aspetti vieti della filosofia germanica e dell'italiana, le due forme che in esse addimostrano più spiccata originalità rassomigliano quasi a due correnti che riescono a due punti fra loro opposti e contrari, e sono la filosofia ctisiologica, e quella dell'assoluta identità. Se nella prima vi è, come s'è detto, processo e continuità di sviluppo; nella seconda non manca già un carattere comune tra i suoi propugnatori. Il Teismo fra noi è venuto assumendo evidentemente forma sempre più netta, meno impacciata, men grossolana; perchè se il concetto religioso, per dirne un esempio, agli occhi del Galluppi e del Rosmini e del Gioberti costituisce un elemento essenziale nell'organamento del loro sistema, la *religion civile* di cui ci parla il Mamiani, è una parola com'un'altra; una parola che non dice nulla, o pochissimo; e pure ha fatto e fa tanto comodo all'autore! Questo processo e questo risultato della filosofia italiana è come una risultante di più forze: fra cui è da notare innanzi tutto l'educazione storica tradizionale e cattolica, la forma e natura speciale dell'ingegno italiano non così facile, come dissi, a dar negli estremi, e segnatamente gl'influssi della stessa filosofia germanica. Queste ed altre cagioni partoriscono il movimento filosofico in Italia nel nostro secolo. Il pensiero filosofico nostrano (e qui han ragione gli Hegeliani) è venuto promosso, eccitato dal pensiero germanico; a quel modo, potremmo dire, che le diverse forme di filosofia nel XV e XVI del nostro Risorgimento vennero eccitate dal sùbito risvegliarsi della filosofia greca e platonica, da' com-

mentatori arabi e aristotelici delle scuole di Padova, di Bologna, di Firenze. Il Criticismo esercita grande azione sul Galluppi; e le tre forme dell'Idealismo germanico, subbiettivo obbiettivo ed assoluto, spiegano alla lor volta influssi potenti, immediati sul Gioberti e sul Rosmini, come ci dimostrano la Protologia del primo e la Teosofia del secondo, e anche in gran parte sul Mamiani. Ma se è vero, com' è verissimo, che i nostri filosofi han procacciato d'ormeggiare i Tedeschi, e questi sono valsi ad eccitare in quelli più gagliarda la virtù speculativa; è altrettanto vero che gl'Italiani mai non cessaron di combattere le pretensioni sistematiche assolute del Germanismo; e questo è un altro carattere comune che li distingue. Si può dire, in somma, che il pensiero italiano sia venuto affilando le armi nella fucina dello stesso avversario: ecco tutto.

Di chi sarà il trionfo? Chi canterà gl'inni della vittoria?

Parliamoci tondo e netto. Il trionfo dell' Ontologismo e del Neoplatonismo, come ci è dato da' nostri filosofi, è un' illusione; ma non sarà meno illusione il trionfo dell'Idealismo assoluto. Noi dunque non faremo festa nè all' uno nè all' altro, nè batteremo le mani alla vittoria del Germanismo nè dell'Italianismo, per la semplice ragione che in siffatt' ordin di cose le credute vittorie ci paiono sogni di menti ammalate. Queste due scuole, queste due filosofie (ci sia permesso stringerle entrambe sotto due concetti o indirizzi distinti) ci rappresentano la speculazione ardita del nostro secolo; ma per opposte ragioni si dilungano entrambe dalla castigatezza della sintesi ontologica, discostandosi in pari tempo dalla severità del metodo istorico e psicologico. Sennonchè, oggi segnatamente, chi ben le guardi, elle cercano allearsi e compiersi a vicenda, giusto perchè rappresentano e riproducono anch' esse l'antica lotta fra l'Aristotelismo e il Platonismo, tanto in sè stessa e nel loro insieme, quanto nelle loro particolari divi-

sioni, esprimendoci perciò il bisogno perenne e crescente di quell'accordo sperato sempre, ma non attinto mai. Questo parmi, dunque, tutto il significato del loro svolgimento; e questo mi sembra il problema alla cui soluzione elle s'affaticano da un secolo e mezzo a questa parte. Non è egli giusto quindi affermare che chi spera nel trionfo assoluto dell'una su l'altra spera invano, e chi s'affida in certi accordi e temperamenti in sostanza esclusivi e unilaterali non ispera peggio? Citiamone un esempio. Il *Gioberti* dello Spaventa, lavoro (checchè se ne dica dagli hegelianissimi) d'una potenza critica veramente singolare fra noi dopo i libri del Rosmini, nelle intenzioni dell'autore dovrebb'essere un accordo tra la filosofia italiana, e la così detta filosofia *moderna Europea.* Lasciando stare quel *moderna* e molto più l'*europea* (frase, la quale a me rammenta quella che han su la punta della lingua i Pontefici di Roma quando costoro menan vanto de' creduti e desiderati *dugento milioni di cattolici*), io chiederei, se il fare assorbire a quel modo ch'egli ha fatto il filosofo italiano dal filosofo tedesco, sia da dirsi accordo, o non più veramente un solenne trionfo del secondo sul primo, e quindi 'l trionfo assoluto del *divenire sul creare?* E allora dov'è mai l'accordo fra le due filosofie?

Un accordo, come suona la parola, è necessario, ed è razionale; chè posta l'analisi, posto il lavoro analitico di quel doppio indirizzo, una sintesi ne dovrà sgorgare di necessità. E il fatto stesso ce ne porge prova e guarentigia. Il Mamiani, l'autore delle *Confessioni,* ha pronunziato, fra le altre, questa gran verità: d'aver egli concluso e chiuso, fra noi, un periodo filosofico nel quale egli stesso, col Galluppi e col Rosmini e col Gioberti, è venuto cogliendo allori molti, e ben meritati. L'A. delle *Confessioni* ha detto benissimo: ha chiuso davvero un periodo; ma solo ha dimenticato avvertirci che in esso egli ha chiuso anche sè medesimo. Chi consideri infatti il suo neoplatonismo, per quel tanto che

contiene di correzione verso gli altri nostri filosofi, l' illustre Pesarese ha merito grande; ma avvisato in sè stesso cotesto neoplatonismo, specie quant' alla parte psicologica, è già morto in sul nascere. E doveva esser così, almeno per chi voglia ammettere che la storia della filosofia non possa esser ripetizione inutile e infruttuosa di teoriche trascendentali. D'altra parte l'Hegelianismo, checchè se ne voglia dire, ha oggimai esaurito la propria vitalità con lo scindersi nelle tre note scuole di destra, sinistra e centro. Oggi dunque non è impossibile raccorre i frutti di così lungo, di così ostinato lavoro, e di lotte e contrasti e discussioni infinite attuatesi nei due paesi, appo cui l' ingegno europeo serba più acconcia e vigorosa virtù speculativa. A tale impresa hann' influito efficacemente i nostri hegeliani, l' opera dei quali riguardata storicamente, io non dubiterei chiamarla provvidenziale. Nelle mani di questo infaticabile artefice che appelliamo storia, i nostri hegeliani sono, mi si lasci dir così, un istrumento, un mezzo, acciocchè nel possibile accordo delle due filosofie abbia a trionfare il vero. Più che apostoli e messia e predicatori della buona novella, com' essi medesimi si piaccion segnalarsi, sia col tradurre le opere di Hegel, come fa il Vera, sia col modificarne e interpretarne le dottrine, come fa Spaventa, e' mi paion la condizione imprescindibile, efficace, perchè il pensiero filosofico possa innovare sè stesso nella pienezza d'una coscienza speculativa chiara, intima, vivace, sceverando dal vero quel carattere arbitrario di costruzioni dommatiche il quale accompagna i pronunziati dell' Idealismo assoluto. L' Hegelianismo è cosa nostra: lo ha detto il professore Spaventa; ed è verissimo. Ma è cosa nostra in quanto è anche un assoluto realismo; realismo obbiettivo nel vero senso della parola, non già campato a mezz'aria, com'è quello di Hegel, il quale perciò usurpa, non legittima il significato della obbiettività.

Ripetiamolo: se la filosofia ha bisogno d' innovarsi

diventando positiva e razionalmente positiva, tale esigenza del pensiero italiano e tedesco, più che dal nostro cervello, ha da scaturire dalla stessa ragione istorica. Osservando lo svolgersi di queste due forme del pensiero filosofico moderno, è facile accorgersi com'elle assomiglino (ci si permetta un paragone) al cammino di due linee le quali, partendo lontane fra loro, nondimeno si vadano accostando semprepiù. L'una s'è mossa prima dell'altra; e assai più spedita e più rapida ne'suoi passi e difilatamente ha percorso assai più lungo tratto che non abbia guadagnato la seconda. Questa poi s'è mossa dopo, e spesso è venuta sviando e svagando per più e diverse ragioni; ma, non altrimenti che ne' fenomeni elettrici d'induzione, passo passo ne ha sentito gl'influssi, e le si è venuta più e più avvicinando. Un punto di coincidenza, dunque, fra queste due linee convergenti è necessario; ma la grave difficoltà sta nel trovare cotesto punto. Usciamo di figura. Se i due periodi filosofici nel dischiudersi per opera del Leibnitz e del Vico mostrano, come vedemmo, cert'affinità spontanea e incosciente, è pur mestieri che cotest'affinità s'abbia da palesare altresì nel loro chiudersi; ma s'ha da palesare cosciente, riflessa, e quindi promossa, eccitata, ricercata e partorita dalla stessa ragione come funzione filosofica. Il pensiero moderno debbe aver coscienza di tale affinità: nè può averla se non la cerca; nè può cercarla efficacemente se non la pone.[1]

---

[1] Niuno si meravigli se fra' vari indirizzi moderni della filosofia noi qui non abbiamo tenuto conto altro che della speculazione tedesca, e dell'italiana. L'ingegno inglese procede sempre a un modo, nè da due secoli a questa parte è mai uscito dalle orme segnategli dal suo Bacone, e poi dal Locke, da Hume e dalla Scuola scozzese. Spencer e Mill ce 'l dicono chiaramente; ne' quali filosofi è pur chiaro un progresso rispetto ai loro antecessori, ma è un progresso monotono, omogeneo. L'ingegno francese poi, dopo le grandi tracce lasciategli dal Cartesianismo, si è svolto sempre fra il Sensismo ed un acquoso Spiritualismo; nè la scuola eclettica, i cui ultimi rappresentanti oggi fan tanto onore alla Francia, ha nulla di veramente originale. È una bella eccezione in quel paese la scuola e gli studi iniziati dal Main de Biran. Se dunque originalità di

Italia e Germania, madri d'ogni grande filosofia e divinatrici delle più ardite concezioni metafisiche, per necessità istorica hann'a risalire alle loro primitive sorgenti moderne, Leibnitz e Vico; ma risalirvi (intendiamoci) con tutta quell'opulenta ricchezza che a noi porge il lavoro di speculazione compiutasi nello spazio di due secoli. Il trionfo ha da esser comune, perchè comune, quantunque diviso, è stato il lungo lavoro. Se non fosse così, la conseguenza, per le menti che con ansia febbrile e con ignorati e crudeli tormenti ma con altrettanta fede si travagliano invittamente nella ricerca d'ogni parte spinosa della verità, sarebbe dura davvero, sarebbe sconfortevole. E la conseguenza è, che la storia sarebbe un'ingiustizia: ingiustizia altrettanto manifesta e insopportabile, quanto inesplicabile. Ancora: se questi due periodi, queste due filosofie di cui si parla, non avessero quelle attinenze e quel valore e quel fine che noi diciamo, elle assomiglierebbero a due forze distratte, inconsapevoli, naturali, sciolte da ogni legge, libere da ogni ragione; sì veramente che le analogie e le differenze e l'intero loro svolgimento sarebbero tutte cose accidentali, estrinseche, meccaniche, fortuite, e perciò stesso empiriche, perciò stesso inesplicabili, perciò stesso insignificanti, non altrimenti che que' riscontri ingegnosi ma vani, ma inconcludenti, che alcuni storici sanno scorgere fra la storia d'un popolo, e quella d'un altro, fra la China, per esempio, e l'Europa, tra Confucio e Pitagora, fra il Celeste Impero e il Teocratismo papale, come fa il nostro Ferrari. Or noi domandiamo alla coscienza di tutti gl'indefessi indagatori del vero; domandiamo alla coscienza degli amici sinceri e de' sinceri nemici della filosofia: È egli mai possibile

speculazione oggi è possibile, è d'uopo ricercarla, quantunque sotto forme diverse e con risultato e valore differente, nell'ingegno tedesco e italiano. So che gli Hegelianissimi sorrideranno di gran cuore a queste parole. Ma io qui vo' restringermi a chiedere, se da quarant'anni a questa parte fuori d'Italia ci sia stato filosofo che possa reggere al paragone dell'ingegno del Rosmini, miracoloso per acutezza speculativa.

che la storia, massime la storia del pensiero filosofico, abbia da essere, o un' opera cotanto ingiusta, ovvero un artifizio cotanto sterile, infruttuoso e meccanico?

Concludo per ciò che riguarda il nostro filosofo nonchè la seconda parte del nostro lavoro. Si è detto e si dice che il Vico non ispiegò efficacia di sorta nel suo secolo. E poi s' aggiunge che, quand' ei venne scoperto (e fu vera scoperta) noi già l' avevamo sorpassato.

Sarà vera l' una cosa e l' altra. Ma gli uomini grandi e i grandi ingegni, se vogliamo stare all' osservazione di Stuart Mill, i quali per difetto di favorevoli occasioni non poteron lasciare traccia alcuna di sè nella loro età, spesso sono stati di gran valore per i posteri.[1] Tale per noi è il Vico; e tale si è pure la sua Scienza Nuova. S' ei nulla valse pe' nostri padri (il che non è vero), vale moltissimo per noi. Solamente in lui potremo rannodar gli anelli della nostra tradizione scientifica: in lui ricongiugnere il nostro Rinascimento col nostro moderno Risorgimento. Per andare avanti debitamente, come suona il motto volgare, è d' uopo dare un passo indietro: *Chi vuol salire, pigli l' aire.* Se questo è vero, se questo è necessario in tutto; non sarà altrettanto vero, altrettanto necessario in filosofia?

Con siffatti intendimenti noi prendiamo ad interpretare il principio filosofico della Scienza Nuova. L' acuto Littré ha detto benissimo: *Tout annonce qu'on ne verra plus aucune grande éruption métaphysique, comparable à celles qui ont signalé l'ère moderne depuis Descartes, et qui ont abouti à Hegel.*[2] Ma la conseguenza vera non è quella che ne trae il positivista francese, bensì quella che ne ricaviamo noi: e tal conseguenza è la necessità di critica, la necessità di ritorno critico su la feconda speculazione degli ultimi grandi filosofi, e quindi la necessità d'un accordo fra essi.

[1] St. Mill, *Syst. de Log.*, vol. 2, pag. 545.
[2] Littré, *Princ. de Phil. Posit.*, *Préf.*, pag. 59, Paris, 1868.

Libro Secondo.

INTERPRETAZIONE DELLA DOTTRINA FILOSOFICA.

Preambolo.

Il concetto della Scienza e 'l concetto del Criterio si richiamano a vicenda, poichè non si può determinar l'uno senza additare nel medesimo tempo il significato dell'altro. La prova più facile e meglio convincente di tale affermazione ci è data dalla storia della filosofia; non v'essendo sistema, non dottrina filosofica, nella quale que' due concetti non rispondan fra loro per caratteri comuni, e per note affini ed omogenee. E poichè applicare il criterio val come imprimere forma al conoscere, onde poi risulta il metodo; è naturale che, tanto l'idea della scienza, quanto quella del criterio, abbiano a racchiudere altresì la nozione del metodo. Se non che, scienza metodo e criterio sono tre concetti dipendenti dalla soluzione d'un medesimo problema, del problema della conoscenza: nel quale perciò si radica propriamente, direbbe il Trendelemburg, l'ultima differenza de' sistemi. Sono dunque tre aspetti diversi, sono tre diverse determinazioni d'un medesimo subbietto; le quali noi non possiamo definire, ma esplicare, stantechè la definizione, secondo il detto di Campanella, sia come la conclusione e quasi l'epilogo della scienza stessa. Nel circolo della riflessione infatti la mente, ripiegandosi in sè medesima si compie, si pone, si determina, cioè

si definisce; e si definisce perchè si è venuta esplicando; e con l'esplicarsi mostra col fatto che cos'è mai l'intendere, quali vie abbia percorso, e con che guarentigie si possa pervenire ai risultamenti più sicuri del sapere.

Nondimeno ci è cose che noi potremo sapere fino da ora; voglio dire le condizioni del sapere. In che mai dobbiamo fondare la scienza? In che porre i limiti del sapere metafisico? I più de' filosofi, com'è noto, si fanno tosto a rispondere: « su la natura e sul valore dell'uomo stesso. » Ma il punto è precisamente questo: qual'è mai la natura, qual è il valore dell'uomo? La risposta più seria e positiva a tale domanda, se non vogliamo perderci nelle solite ciance trascendentali, parmi questa: che l'uomo, l'uomo quale ci è dato da'fatti e dalla storia, non l'uomo concepito sotto forma di spirito del mondo (*der Weltgeist*), non sia tutto, e nemmanco nulla:[1] di che ci porgono guarentigia nel medesimo tempo la coscienza, l'esperienza e la ragione. Ora se questo è vero, due conseguenze n'emergono innegabili; la prima, che la scienza, tolta nel significato di sapere metafisico, non può esser nè propriamente negativa, nè propriamente assoluta; la seconda, che non si può esser sistematici e dommatici, non essendo noi tanto fortunati da possedere una formola assoluta entro cui mostrar chiusa la ragione ultima e propriamente essenziale delle cose. Ma diremo perciò che il filosofare altro non possa essere fuorchè una pura e semplice ricerca sfornita di qual si voglia risultamento metafisico che sia positivo, sicuro, determinato?[2] Che se anche per noi filosofia suona ri-

[1] *Homo quia neque nihil est, neque omnia, nec nihil percipit, nec infinitum.* — De antiquiss. Italorum sapientia, cap. III, 16.

[2] Filosofo *dommatico* e filosofo *sistematico assoluto* per noi suona il medesimo, anche ammesso che un sistema possa esser costruito per sola virtù di ragione, e innalzato (se fosse possibile) ad evidenza matematica, secondo che pretendon gli Hegeliani. Il dommatismo volgare, teologico, fondandosi in un principio estrinseco alla ragione, è da ripudiarsi per difetto; ne conveniamo. Ma il dommatismo sistematico de' metafisici assoluti col pretender troppo, anzi tutto, non è da ripudiarsi per eccesso? Differiscon ne' mezzi infinitamente, io lo so; ma il risultato è il mede-

cerca e amor di sapere, nondimeno è ricerca effettiva, è ricerca non solo atta a raccogliere il fatto, ma tale che sia un fare altresì ella medesima, cioè una funzione critica, ma efficace, positiva, attuale, come può e debb'essere dopo il Kant; funzione quindi capace non già a rimandarci al futuro, cioè ai risultati della storia, sibbene a saperci dire qualcosa anc'oggi su' grandi e terribili problemi di nostra esistenza, del mondo, della vita, della società. Se la scienza è possibile, come alcuni positivisti cominciano a credere,[1] non vuol essere in qualche maniera attuale? Poichè, giova bene ripeterlo anche qui, un possibile che mai non esca dalla nuda possibilità, in realtà non è altro che un impossibile!

È da dire perciò che tanto l'idealista assoluto o l'ontologista Giobertiano, i quali in una formola, tuttochè diversissima, ti assommano la ragione d'ogni umano e divino sapere, quanto il positivista e il puro critico che ogni sapere metafisico dichiarano impossibile, escano tutti dal positivo, perchè chiudon l'indagine, e spengono siffattamente ogni bisogno critico nel pensiero. E così nell'uno come nell'altro caso, la mente si rimane impigliata in un'affermazione supremamente dommatica: dommatica positiva (sistematica) nel primo, dommatica negativa (esclusione della metafisica) nel secondo. Or la filosofia intanto può assumere forma e valore di speculazione positiva, in quanto riesce a schivare non pure il dommatismo (*il sistema assoluto* propriamente detto), ma eziandio l'assoluto positivismo (scetticismo, nullismo metafisico). Fra questi contrari il filosofo che

---

simo, perchè l'uno con la credenza e l'altro con la dimostrazione presumono darci *tutto il vero*. Entrambi quindi negano l'attività speculativa; il primo la nega dichiarando la ragione impotente, il secondo la nega reputandola esauribile anzi esaurita e soddisfatta. Che nell'insieme delle dottrine del Vico non vi sia pretensione di *sistema* propriamente detto, l'abbiam visto riportando (pag. 173) alcune parole della *Conclus.* del *Libro Metafisico*, e meglio si può vedere laddov' egli accenna ai dommatici del suo tempo ch'erano i Cartesiani.— *De Antiquiss.* etc., Cap. I, § 2.

[1] Vedi la Conclus. dell'ultimo libro del Taine sull'*Intelligenza*.

voglia esser davvero positivo, sa di non esser dommatico; ma poi sa qualche altra cosa. Egli sa di non poter esser mai dommatico, non mai sistematico assoluto. Sa di non saper tutto, e, che più monta, può giugnere a conoscere la *ragione per cui* DEVE *ignorare qualche cosa*. È il caso del sapere del non sapere, appunto perchè se ne ha coscienza. — E non è ignoranza cotesta? mi si dirà. — Sì, certo, è ignoranza; ma è ignoranza dotta, direbbe il Cusano.

Tre ci sembrano adunque le condizioni, tre i caratteri precipui del filosofare che voglia riescire seriamente e razionalmente positivo; e sono questi:

A) La speculazione filosofica non può esser fondata sopra elementi che non siano sperimentali, ma di esperienza interna ed esterna. Tutto è processo, genesi, attività nel pensiero; stantechè tutto in lui sia generato, tutto edotto mercè i dati sperimentali. Nè questo vuol dire sensismo, psicologismo grossolano, nettampoco materialismo ed empirismo, come potrebbe parere a tutta prima; perocchè non per nulla ne' ricchi annali della moderna filosofia esistono, chi voglia meditarli sul serio, i *Nuovi Saggi* del Leibnitz, la Critica della *Ragion pura* e quella sul *Giudizio* di Kant, il *Nuovo Saggio* del Rosmini, e qualche altro libro di questo genere, ma non certo d' egual valore. Fatti dunque (ripetiamo anche noi co' Positivisti) e leggi de' fatti; ma, aggiungiamo, la ragione anche degli uni e dell' altre.

B) La filosofia non meriterà titolo di positiva, dove pretenda procedere scompagnata dall' altre scienze, e far da sè. Come nella soluzione de' grandi problemi queste non bastano a sè stesse, parimenti non v' è ragione a credere che anche quella da sola non abbia a soggiacere alla medesima condizione. Che se mossa da antico orgoglio presuma d' essere scienza di tutto, per ciò appunto ell' abbisogna di tutto; abbisogna di tutt' i fatti, di tutta l' esperienza, del concorso di tutte quante le sfere e discipline dell' umana enciclopedia. Il perchè non

si può dire in modo assoluto esser la metafisica quella che generi le scienze; vecchia pretensione del teologismo che ci ricaccerebbe nel più fitto medio evo: ma neanche si può affermare esser le scienze quelle che, come altrove notammo, possano di per sè sole partorire la filosofia. A due patti la funzione filosofica riesce positiva: quando sia generata dalle scienze, e quando, generata che sia in qual si voglia modo, possa e sappia come ogni produzione organica viver da sè, e far vivere. Non è dunque vero che all' altre discipline ella porga principii e dispensi metodi e partecipi criterî. Riceve anzi dal di fuori tutte queste cose; ma per legittimarle, organarle, ricrearle: il che non può esser riconosciuto dal positivista conseguente a sè stesso, senza ch'egli inciampichi in contraddizioni per quanto evidenti altrettanto inevitabili.

C) Il terzo carattere, conseguenza da'due primi, è questo; che concepita così la filosofia di fronte alle altre scienze, ella riesce positiva, ma non però cessa di possedere un valore metafisico. Diventa metafisica, non metafisica *teologica*, nè metafisica *a priori* e tutta d' un pezzo; orditura dialettica ideale somigliante a rete d' acciaio che stringa, affoghi e strozzi tutto ciò che tocca o ricopre. Diventa bensì metafisica atta a costruire sè stessa, ma in quanto costruisce anche le scienze; in quanto, in somma, è attività filosofica d' un' attività anteriore, dell' attività scientifica, sperimentale, molteplice, essenzialmente analitica e particolare. Non è quindi lecito confondere, nè identificare queste due sorgenti d' attività, sia riducendo la prima alla seconda, sia facendo che questa venga tutta assorbita in quella. Evidentemente contraddiremmo ad un fatto; contraddiremmo al bisogno potente in ogni tempo, in ogni luogo per la speculazione. Perocchè non è *possibile* (per dirla con le memorabili parole di Kant) *che l' uomo rinunzi, alla metafisica, come non rinunzia alla respirazione anche con la paura di respirare un' aria malefica.*

Queste condizioni che noi poniamo alla ricerca filosofica sono, quanto semplici, altrettanto positive. Non è a dirsi ch' elle precludano e arrestino in modo alcuno la funzione critica, secondo che incontra tanto ai nemici d' ogni sistema, quant' ai sistematici assoluti. Nel determinare infatti la natura e 'l fine della scienza, i primi ci dicono: « non bisogna tentar l' impossibile prefiggendoci 'l fine di conoscere l'*inconoscibile*, l'assoluto. » Ecco posta al sapere una condizione essenzialmente negativa, perchè contraddice alla natura stessa del pensiero e dell' attività critica.[1] I secondi poi, cioè i sistematici, sostengono che la scienza non solo può e deve attingere l' assoluto, ma ha da ridurlo *trasparente* così da adequarlo, da conoscerlo *sicuti est*, altrimenti val come nulla conoscere.[2] Ma se cotesto conoscere (metafisicamente) il tutto, fosse un bel sogno; non ne verrebbe che nulla

[1] I positivisti credono anch' essi un *fatto* il bisogno speculativo; e come fatto nol negano. Ma dopo aver distinto quel che in osso v' ha di permanente, cioè la presenza perpetua doll'infinito nello spirito, da ciò che è transennte, ch' è dire l' inutile sforzo a risolvero problemi per sè medesimi insolnbili, soggiungono: « Se l'Assoluto è qualche cosa, non può essere che una realtà. Ora ogni realtà si conosce mercè l' esperienza, la quale, del resto, non potendosi applicare all'Assoluto, ci fa piombare in un circolo senza nscita. Dunque la *metafisica e una fase transitoria dello spirito umano.* » (LITTRÉ, *Princip. de Phil. Posit.* Préfac. p. 53, 1868.) Innanzi tutto domandiamo, se condizione permanente del fatto, che nel caso nostro è il bisogno della speculazione, è la presenza nel pensiero d'un infinito, non sarà appunto per ciò possibile una ricerca metafisica? Quant'all'inutile sforzo poi non approda fondarsi nella storia, non potendo in siffatt' ordin di cose indurre legittimamente dal passato al futuro. Finalmente, quant'al circolo senz'uscita, osserviamo che l'assolnto ò reale, realissimo, ma non di realtà sensata e tangibile; e non è vero che ogni realtà non si possa altrimenti conoscere se non per l'esperienza; errore capitale del Positivismo. Queste ed altre risposte han dato al Littré i medesimi francesi, specialmente Janet, Caro, Vacherot, Rénouvier, Pillon, Reville, Laugel. A noi piace rammentargli un' altra bella sentenza d'un filosofo poco fa citato non certamente benevolo ai matefisici: *Una metafisica è sempre esistita e sempre esisterà nell' umanità, perchè ella è inerente alle investigazioni della ragione umana che specula.* — E. KANT, *Critica della Ragion Pura*, nell' Introd. alla 2.ª ediz. § 1.

[2] *Niente si conosce se tutto non si conosce.* — SPAVENTA, *Lez. di Fil.* p. 154. — VERA, specialmente nell' *Introd. à la Phil. d'Hegel.*

davvero potremmo dir di conoscere appunto perchè non conosciamo tutto? Ecco anche qui posta una condizione al sapere affatto negativa, comecchè paia essenzialmente e supremamente positiva. Certo è positiva; ma è positiva solo nel desiderio, solo nelle intenzioni e pretensioni de' sistematici, non già nel fatto, non già ne' risultati della scienza ch' ei ci ammanniscono.

Al contrario, condizioni positive del filosofare ci sembran quelle da noi poco fa rammentate, massime la prima; nella quale, se non escludiamo la possibilità, non ammettiamo nè pur l'impossibilità, l'assoluto difetto d'un conoscere metafisico. Escludiamo bensì l'autorità: e dicendo autorità intendiamo dir tutto ciò che non sia ragione; come dicendo ragione, intendiamo dire altresì la storia, i fatti, la natura, la tradizione scientifica, ma avvisate queste cose come altrettanti mezzi ond' ella si manifesta e progredisce e riconosce sempre più chiara l'opera propria nel lungo e faticoso lavoro della storia.

Capitolo Primo.

DOTTRINA DELLA SCIENZA E DEL CRITERIO.

Si è detto e si dice che il sapere, le scienze, l'enciclopedia, siano quel che sono le cose stesse: un organismo. E s'è detto benissimo. Ma che è egli mai l'organismo? Che cos' è la vita?

Se neanche per noi è vero che l'organismo, in generale, abbia a rampollare dalla virtù d'un *principio vitale,* come credevano i vecchi fisiologi dinamisti, nullamanco è verissimo ch' egli ha da raccogliersi, per così dire, in un principio, e integrarsi in una forma d'unità. Se così non fosse, il concetto d'organismo tornerebbe altrettanto inintelligibile nel pensiero quanto impossibile

nell'ordine della realtà. La vita è innanzi tutto unione iniziale, concorso rudimentale delle comuni efficienze di natura chimica, fisica e meccanica; appresso vuol esser anche unità, *unità resultante*, unità vera, stantechè vivere non sia che generazione incessante, incessante attività, e quindi processo essenzialmente teleologico. Simigliantemente nella vita delle scienze, condizione imprescindibile è un principio; e questo principio ha da emergere dal loro medesimo seno, ma non per sola virtù di esse. Perocchè, dicemmo, non più che in due modi e per due ragioni la filosofia potrebbe scaturir dalle scienze; o perchè racchiusa in ciascuna d'esse, o perchè contenuta nel loro insieme: non v'è scampo. Se vero il primo caso, ciascuna sarebbe già filosofia, e basterebbe a sè medesima. Se vero il secondo, servirebbe conoscerle tutte per possedere altresì la filosofia, e dirci filosofi; o, che torna il medesimo, basterebbe accozzarle tutte, basterebbe possederle, per aver l'organismò del sapere. Coteste supposizioni sono entrambe erronee; e quindi sorgente unica e assoluta del filosofare non possono esser le scienze, comunque le si voglian considerare.

La conseguenza che vien fuori da questo nostro discorso ci sembra assai logica e altrettanto chiara. La Scienza, il sapere per via di scienza, non istà nello *svolgimento d'un principio* (Gioberti e Rosmini). Non istà nemmanco in un principio che legittimi sè stesso in quanto si faccia sistema, si svolga, s'attui, si realizzi (Fichte, Schelling, Hegel). Nè, finalmente, consiste in un raccogliersi successivo, in un progressivo adunarsi verso un principio di là da venire, ed emergente dalla virtù stessa di cotesto successivo e progressivo adunamento di particolari (Positivisti). Nel primo caso il principio sarebbe dato, vuoi per intuito, vuoi pel verbo della società, della tradizione, dell'autorità; e così moveremmo sempre, o da un *a priori*, ovvero da una condizione estrinseca e superiore al pensiero. Nel secondo sarebbe posto indipen-

dentemente dall' esperienza, e riesciremmo ad una posizione formale, arbitraria, relativa, subbiettiva. Nel terzo, finalmente, dovrebb' essere indotto; e faremmo opera vana, non potendo dal meno indurre il più. Nelle due prime posizioni costringeremmo nelle catene d'un sistema e nelle strettoie d'una formola la vita libera, lo svolgimento autonomo delle scienze: in mentre che nella terza contraddiremmo, come s'è detto nel Preambolo, all' esigenza speculativa e metafisica della ragione, ch'è dire ad un fatto; sì che dovremmo reputare affezione morbosa, malattia, quel bisogno acuto, crescente d'una scienza superiore intorno a cui si travaglian le menti più robuste che ci presenti la storia del pensiero umano da Platone a Leibnitz, da Aristotele a Kant.

Che cosa dunque ha da essere, o meglio, che cosa può esser la scienza? Ha da essere bensì adunamento successivo, induttivo, integrativo delle particolari discipline; ma fatto per opera dell' attività organatrice, dell'energia eduttiva del pensiero. Ond' accade che se un criterio a questa composizione organica è necessario, cotesto criterio ha da sorgere innanzi tutto dalle viscere stesse del processo istorico della scienza (Positivismo); ma soltanto il pensiero, soltanto l'attività riflessa della mente potrà imprimergli forma, valore e dignità di principio (Hegelianismo). Poichè se è vero che il pensiero nasce dalla storia, nondimeno la supera. S'è vero che abbisogna assolutamente di fatti, li trascende. E s' è vero ch' egli riesce impotente senza l' esperienza, ciò nullameno la compie. La chimica, l' astronomia, nel loro processo istorico, son venute progredendo a questo o a quel modo, secondo questa o quella legge. Or in cotesta legge appunto giace il criterio atto a farci ponderare con giusta misura il valor razionale della scienza stessa. Ma a levare a dignità di principio siffatto criterio non bastan le scienze stesse, nè basta la storia; perchè nol permettono i confini entro cui ciascuna di esse ha da svolgersi; nol consentono i metodi che cia-

scuna ha da porre in opera conforme la natura del proprio obbietto; e nol concede l'indole del fine inverso a cui ciascuna si va travagliando. Infatti un ordine di cognizioni piglia forma di scienza, quando può assumere valore d'individualità; ed è individualità, quando riesca autonoma nel metodo, e indipendente nelle conclusioni. Or quest'autonomia e questa scambievole indipendenza tengono alla peculiarità del fine cui ciascuna scienza studiasi di pervenire. Talchè, dove una di esse valichi per avventura i propri confini, ella smarrisce il segno cui mira, si confonde con le altre discipline, e turbando l'ordine e le scambievoli dipendenze delle diverse sfere di cognizioni, finisce per negare il proprio obbietto, e per annullare sè medesima. E s'annulla, perchè pretende diventar generale, in mentre che per vivere, cioè per essere quella che è (*scienza*), ha da mantenersi particolare, anzi rendersi vie più particolare. S'annulla, perchè pretende assumer valore d'indagine metafisica, mentre vuole, mentre debb'esser ricerca limitata e speciale. S'annulla, in somma, perchè presume diventar filosofia, mentre vuole e debb'essere scienza.

Di questi medesimi diritti e di questi medesimi doveri ha da godere la così detta Scienza Prima. Anch'ella è autonoma nel suo metodo, perchè anch'ella è indipendente nel suo fine. E in vero, tutto il nodo della questione riguardante le sorti della metafisica parmi consista nel vedere, se di là da'fini peculiari attorno a cui travagliansi le discipline speciali, sia possibile ricercare un fine superiore, universale, e diverso dagli altri. L'impossibilità a proporci cotal fine dovrebbe tenere all'obbietto, ovvero al soggetto. Or nè tutte le cose è dato all'uomo scandagliare in tutt'i lor fini e sotto tutti gli aspetti, nè il pensiero è da reputarsi fonte esaurita o esauribile mai d'attività indagatrice e speculativa. Un sapere superiore adunque è possibile, prestandosi a ciò tanto le condizioni del soggetto, quanto quelle dell'og-

getto, voglio dire del pensiero e dell'essere. Ed è quindi possibile una scienza la quale, anzichè rappresentare un puro e semplice risultamento di tutte l'altre sfere di cognizioni, assuma nel medesimo tempo natura di risultamento e forma di principio. Solo in questo senso la filosofia può esser detta *a priori*. E solo in questo significato ella può esser la *ricerca dell' assoluto nelle cose*, o, ch'è il medesimo, la ricerca dell' unità nella vita dell'essere e del pensiero. Di guisa che nel mentre riesce intimamente collegata con l'enciclopedia secondo l'attinenza che congiugne il condizionato alla propria condizione, nullamanco se ne distingue essenzialmente in grazia del fine al quale è indirizzata.

Se dunque la filosofia è possibile al solo patto che sia un'indagine del fine de' fini scrutati nelle differenti materie dalle diverse discipline, vuol dire ch'ella è scienza inferiore e insieme superiore alle altre, ma sotto aspetto diverso. È inferiore, in quanto essa ha da conoscere i lor fini; e col conoscerne i fini non è lecito che ne ignori i mezzi, che vuol dire ha da conoscer le scienze tutte, ha da presupporle come essenzial condizione di processo: talchè conoscendole nei lor mezzi e più nei lor fini, accade che queste si presentino precisamente come le virtù, cioè *indivisibili*, secondo la bella osservazione del nostro filosofo.[1] Ma è poi superiore; ed è superiore perchè, ripetiamo, dee possedere anch'ella un proprio fine da scrutare. E così resterà pur sempre vera quella vecchia sentenza cui seppe levarsi la speculazione del pensiero greco circa l'obbietto dalla metafisica: τὰυτην τῶν πρωτων αρχῶν και αιτιων εἶναι θεωρητικην.[2] Nel che, com'è noto, consentirono i filosofi tutti, platonici o aristotelici che fossero, e consente non meno chi non sia scettico dichiarato; perocchè senza l'universale la

[1] VICO: *Scientiæ namque eâdem natura sunt qua virtutes.* (De Mente Heroica. Op. vol. VI, p. 119.)

[2] ARIST., *Metaph.* I, 2. Al medesimo concetto giunge Socrate, quantunque per esclusione, nel *Teeteto*, vedi pref. del Cousin al detto dialogo.

scienza è davvero impossibile. Che se anche i Positivisti ci parlano spesso e volentieri dell'universale, cotesta loro universalità, chi ben la guardi, è *complessità*, cioè l'universale implicato nel particolare, non istaccato da esso, nè ad esso superiore. Ond'avviene che il sapere *complesso* di cui si vantano costoro non è l'assoluto sapere, o meglio, non è il sapere qualcosa d'assoluto; poichè ristringendosi a voler conoscere non altro che leggi, non pervengono alla ragione di queste leggi, nè alla ragione de' fatti, stantechè le leggi non siano altro che fatti.[1]

Ma se una scienza superiore alle altre è possibile in quant'è possibile la ricerca d'un fine corrispondente, tal superiorità riesce sempre essenzialmente relativa. Ond'è che la boria de' metafisici e de' teologisti nel segnalarci la filosofia col titolo di *scientia scientiarum* oggi vuol essere attenuata e corretta. Ell'è *scienza delle scienze* non perchè, come dicemmo, possa imporre alle altre metodi e principii; sì perchè da queste debb'ella accoglier ciò che dall'accertata lor induzione risulta sicuro, o con sicurezza conghietturato, ovvero con esperimenti attivi guarentito. A tal riguardo le scienze dominano la filosofia; e la dominano sol perchè possono, debbono imporle i propri risultati. E qui l'antica genitrice, anzichè signora, débb'essere ancella: tanto che, se un Giorgio Hegel pretenda per avventura sorpassare la virtù del calcolo e la potenza del telescopio dell'astronomia, all'astro-

[1] L'illustre H. Spencer dice che la filosofia debb'esser la *cognizione completamente unificata* (*Firtz Principles*, 2ª ed. Londra 1867, Somm. e Conclus.). Altrove la chiama cognizione del più alto grado di generalità: *is Knowledge of the highest degree of generality* (Ibi, p. 131). Altrove ancora osserva che la filosofia è costituita in guisa da levare a più alta generalità le generalità delle scienze; e quel che le generalità d'una scienza fanno rispetto ai particolari, lo stesso facciano le generalità filosofiche rispetto alle prime (Ibi, p. 134). — Siamo sempre al medesimo difetto. Che cos'è quest'*unificazione?* Che cos'è *l'alto grado di generalità?* E pure lo Spencer, fra tutti i positivisti, è il più chiaro, il più lucido sì nel concepire come nell'esporre la propria dottrina; ma nel fissare l'oggetto della filosofia, come si vede, è anch'egli assai vago e indeterminato.

nomo sarà pur lecito sorriderne, e compatirlo. Sennonchè l'ipotesi, la parte opinabile, conghietturale, è propria delle discipline particolari, massime di quelle d'ordine fisico. L'ipotesi è, per dirla così, lo strascico che accompagna sempre la mente dello scienziato: è l'ombra che tien dietro all'induzione, e spesso la precede. E non potendo ella aver luogo in quelle notizie induttive emergenti da un'esperienza immediata e strettamente particolare, piglia forma generale, e rappresenta ed esprime la ragione d'una data serie di fatti. Così avviene che, non cessando d'essere ipotesi, han pure un valore universale la dottrina, per esempio, degl'imponderabili sull'esistenza dell'etere in fisica, la teorica dell'atomicità in chimica, della gravità in fisica, del principio biologico in fisiologia. Or la filosofia è *scienza delle scienze* anche nel senso ch'ella è chiamata a raccogliere e legittimare in guisa razionale e metafisica siffatti risultati d'indole ipotetica che l'esperienza non può, o tarda a verificare. Ella dee compierli, deve integrarli; e a tale scopo si studia metterli in relazione al fine peculiare e superiore ch'essa, come indagine metafisica, procaccia di conseguire. In questo caso la filosofia, anzi che ancella, è signora di sè: e dove qualche Büchner presumerà, trapassando i limiti segnatigli dall'esperienza, di trastullarsi con quella famigerata astrazione d'un Dio *materia* ch'è insieme forza, o d'un Assoluto *forza* ch'è insieme estensione, il filosofo, non altrimenti che il suddetto astronomo di Hegel, potrà, dovrà sorridere alle affrettate conclusioni di lui. Chè in tal caso cotesto Büchner qualunque non è altrimenti un naturalista e sperimentatore paziente e riservato con in mano la squadra e 'l compasso, la bilancia e 'l microscopio, ma è un sistematico fatto cieco, e tramenato anche lui dalla solita boria de' metafisici e de' dommatici.

Di qua poi nasce che la filosofia davvero positiva non sa, non vuol parlare d'alberi genealogici, nè d'enciclopedia; non di piramidi nelle scienze alla maniera dei

sistematici assoluti, nettampoco di scale, di coordinamenti e *sistemazioni* e *gerarchie* nel sapere a mo' dei Positivisti francesi. Tutte queste scompartizioni gerarchiche e genealogiche riescon sistematiche e artifiziali; e sono quindi altrettante catene alla libera individualità di ciascuna scienza: il perchè non diciamo che il sapere umano somigli ad alberi, nè a piramidi, ma piuttosto, applicando qui un profondo concetto del Bruno, ad altrettanti circoli fra loro annodati, e quasi toccantisi per la circonferenza. Il centro è comune a tutti, ma non risiede in alcuno. Che se altri volesse servirsi d'una figura meglio appropriata, potrebbe assomigliare l'economia e la costituzione delle scienze a quella porzione del sistema nervoso che domandasi della vita organica, cioè al gran simpatico; appo cui l'unità della vita pone radice per entro ad una moltitudine di centri e di fochi vitali e di gangli sparsi, diffusi per l'organismo, indipendenti fra loro, e pur collegatissimi nel fine della vita organica.

L'assolutismo nelle scienze partorisce il medesimo effetto che nella vita sociale: rallenta e dissecca e spegne addirittura l'attività individuale. Tiranna infatti è la divisione enciclopedica del Gioberti; la cui triplice scompartizione fondasi tutta ne' due membri della nota formola ctisiologica, nonchè nella relazione di essi.[1] Che se nelle opere postume ei ci parla d'una scienza il cui fine ha da *esser l'analisi del principio costitutivo dello spirito*,[2] cotesto, al solito, è a riguardarsi com'una di quelle felici inconseguenze in che non di rado sdrucciolò quella mente privilegiata. E se nelle opere postume al concetto della Ontologia venne sostituendo quello della Protologia; cotesto principio protologico, inteso come fondamento e come criterio enciclopedico, non appare men dommatico del principio ontologico che nelle prime opere egli poneva siccome base della distribuzione organica delle scienze. La Protologia, egli dice, è la filo-

[1] GIOBERTI, *Introd. alla Fil.*, vol. III, pag. 5 e segg., ed. cit.
[2] Idem, *Protologia*, vol. I. Saggio I. *De' Principii*, p. 96.

sofia; e la filosofia è *scienza di Dio e di tutte quante le cose in quanto a Dio si riferiscono, e con lui si connettono.*[1] — Tiranna e dispotica non meno, anzi più, la divisione enciclopedica di Hegel. Nella quale poichè i tre momenti della scienza devon esser quelli della stessa Idea, avviene che il processo logico debba riescire identico al processo reale, non altrimenti che la logica è sostanzialmente identica all'ontologia, e ciascuna scienza servire alla legge dialettica qual riprova e conferma della formola ideale assoluta. Se è vero, com'è verissimo, che l'Idealismo assoluto non è altro, a guardarlo bene, che l'*algebra del naturalismo*, come con espressione felicissima fu designato da un filosofo francese,[2] dov' è più possibile. io chiederò, l'autonomia di ciascuna scienza? Non deve anzi costringerle così e forzare i risultati ad obbedire al supremo principio? Il processo di Hegel, ha detto un critico ch' è insieme filosofo e naturalista di prima riga, è essenzialmente suicida (*essentially suicidal*); e quindi la classificazione che ne scaturisce è senz'alcun fondamento serio e positivo.[3]

E al modo che non sono da accettarsi gli alberi genealogici de' metafisici dommatici, non è a far buon viso neanche alle classificazioni gerarchiche onde ci parlano i positivisti. Perchè se gli uni riescono ad annullare la individuale autonomia delle varie sfere dello scibile col porre in cima alla piramide una scienza madre ond' ogn' altr' abbia a rampollare, ad un risultato somigliante riescon gli altri, laddove, scambio di porre in principio cotesta scienza tiranna cui tutte le altre son deputate a servire, la pongono in fine di tutte. Tal si è per l'appunto la Sociologia, com'è intesa da positivisti

[1] Il prof. Spaventa dice che il pregio della distribuzione enciclopedica del Gioberti è *l'unità concreta della Scienza cui perviene il filosofo subalpino* (Introd. alle Lez. ec. p. 149). Cotesto è precisamente il suo difetto!

[2] Saisset, *Critique et Hist. de la Phil.*, Paris, 1865.

[3] H. Spencer, *Essays Scientific, Political, and Speculative*, Londra, 1868. Vol. 1., p. 128.

francesi. Ma intorno a questa dottrina giova spendere poche parole.

La genesi, e quindi l'ordinamento delle umane discipline, tiene al concetto stesso della scienza e a quello segnatamente della filosofia; ond'il significato differente di questo vale ad imprimere a quella diverso valore, non chè diversa estensione. La genesi delle scienze, per i positivisti, riesce empirica. Perchè? perchè tale è il concetto ch' ei ci danno della filosofia. Or una divisione enciclopedica che torni razionalmente positiva può solo conseguirsi quando soddisfi a questa condizione; ch'ella, cioè, risulti ad un'ora dalla storia, e dalla psicologia; o meglio, che possa rispondere tanto al processo istorico, quant' al processo psicologico. Ai Positivisti vien meno tale condizione, tuttochè sia da riconoscere i molti pregi del loro concetto enciclopedico. Fra essi, quelli che meritino special menzione a tal proposito sono due, il Comte e lo Spencer. Il primo considera la genesi delle scienze in modo assolutamente obbiettivo e storico: il secondo in maniera affatto subbiettiva, psicologica, ideale. Ma tanto l'uno quanto l'altro, segnatamente il primo, sono lontani dall' aver determinato il criterio del vero ordinamento, e della vera genesi razionale dell'enciclopedia. Nel positivista francese primeggia, al solito, il principio della continuità, della dipendenza assoluta, e d' un vincolo indissociabile e strettamente gerarchico fra le discipline più semplici ed elementari, e quelle più composte e complesse. Nell'inglese, al contrario, predomina il principio opposto; quello dell' indipendenza, dell'autonomia, e dell'*individualismo* nella differente costituzione delle diverse sfere di conoscenze. Di modo che, dove per l'uno il criterio classificativo sgorga dalla natura e dall'ordine stesso delle proprietà delle cose; per l'altro consiste nel modo come s'apprendono coteste proprietà. Ristringiamoci per ora al Comte. La gerarchia del sapere, secondo lui, risulta di sei scienze, composte e disposte conforme

la legge della generalità decrescente, e della crescente complessità. Però la matematica, disciplina più d'ogni altra semplice, universale e astratta, costituisce l'imprescindibile condizione di tutte le altre; talchè com'è la prima a nascere, così ha da esser la prima a formare l'educazione della mente. La Fisica sociale poi riesce la più complessa fra tutte; ed è l'ultima a comparire sia nell'ordine logico, sia nell'ordine storico.[1]

I difetti della dottrina enciclopedica francese possiamo ridurli a'seguenti: 1° Il non aver impresso il verace carattere ad alcune scienze; per esempio alla matematica, a proposito della quale Stuart Mill domanda, come avvertimmo, se per avventura ella sia da considerarsi come teologica o metafisica, ammesso che anche storicamente ella debba nascer prima delle altre. Nè poi è vero che la scienza dell'astratta quantità numerica e spaziale nasca pura (come dovrebbe, secondo il Comte), ma pura e insieme applicata, secondo che molto acconciamente osserva in proposito lo Spencer. 2° Il considerar come un *couronnement de l'édifice* la Sociologia: ond'accade che la scienza de' principii, non potendo essere altro che una semplice appendice di essa e di tutte le altre discipline, resta, non che falsato, annullato ogni concetto di filosofia. 3° Il segnalare alcune scienze come assolutamente irreducibili, massime la matematica; la quale invece, considerata come scienza, suppone le leggi del ragionamento e quindi la logica, secondo che in maniera

[1] Comte, *Cours de Phil. Posit.*, 2^e^ Leç. — La Sociologia è la *science la plus élevée, et qui couronne l'œuvre.* Littré, *Paroles de Phil. Posit.*, 2^e^ ed., 1863, p. 70. — Lo stesso Littré afferma, che *faire de chaque science particulière un membre de la science générale, est une grande révolution spéculative.* (Op. cit., pag. 23.) Sarebbe stata davvero gran rivoluzione cotesta ove il Comte non fosse riuscito anch'egli ad affogar le scienze le une nelle altre, annullando così l'indipendenza di ciascuna. Del resto lo sforzo della metafisica è stato sempre, chi ben guardi, quello d'informare ad organismo le varie discipline. Non vi è riuscita appunto perchè, in tale organamento, chi ha voluto incatenarle troppo fra loro, e chi troppo spicciolarle e renderle indipendenti, quasi edifizio a frammenti. Il Comte riesce inevitabilmente al primo difetto.

invitta ebbe a dimostrare fin dal secolo XVII il Leibnitz; mentrechè, come includente nozioni astratte (spazio, quantità, grandezza) suppone l'ideologia, la psicologia e la logica. 4° Finalmente, massimo difetto di questa dottrina francese è quel sostenere a marcia forza che da una scienza, o gruppo di scienze, abbia a *nascerne* e quasi pullularne un altro gruppo, e così via.

Di tale dottrina lo Spencer ha fatto una critica quanto seria altrettanto severa; e ne ha avuto ben donde, massime dove ci fa toccar con mano che la legge regolatrice dello svolgimento storico del sapere non sia null'affatto quella di *filiazione* secondo che pensano i Comtiani, come altrove accennammo. Se così fosse, egli dice, ne seguirebbe che, dov' esiste un dato gruppo di scienze, non sarebbe possibile un altro; mentre nel fatto in un primo gruppo o momento, ci son tutte, e tutte in un secondo, e tutte in un terzo, svolgendosi come di fronte, anzichè per *successione seriale*. E la critica dello Spencer poi ci sembra ancor più solida ove dimostra, che se il primo gruppo di scienze può esser detto strumento e condizione del secondo, e questo condizione del terzo, niuno potrà confonder la condizione con la cagione veramente detta: sicchè giunge ad una conclusione affatto opposta a quella cui riescono i Comtiani, ed è che la psicologia, per esempio, non possa dirsi appendice della biologia, nè la sociologia semplice appendice della storia; nel che egli concorda pienamente col Mill.[1]

Ma se la genesi enciclopedica ne' positivisti francesi è manchevole per più conti, non meno difettosa ci sembra quella del medesimo Spencer.[2] Suo massimo

---

[1] HERBERT SPENCER, *The Classification of the Sciences*, 2ᵉ ed., 1869, p. 25. — ST. MILL, *Syst. de Log.*, vol. II, p. 436.

[2] Egli distingue tre gruppi di scienze: *Astratte*, *Astratto-concrete* e *Concrete*. Le prime studiano i fenomeni relativi a noi (Logica e Matematica), e ci dan le leggi delle forme: *forms*. Le seconde ricercano i fenomeni in sè (Meccanica, Fisica, Chimica ec.), e queste porgon le leggi de' fattori: *factors*. Le ultime, finalmente, si travagliano intorno ai fe-

difetto è quello appunto ond' è magagnato, come avvertimmo, il Positivismo inglese; il formalismo. La sua genesi enciclopedica, infatti, non mostra alcuna rispondenza nè col processo istorico, nè col processo obbiettivo delle cose stesse. Non diciamo, si badi bene, che cotesto sia difetto essenziale nella dottrina dello Spencer. È tal difetto che in forza di certi suoi principii egli potrebbe schivare, massime quando si volesse tener conto della sua bella teorica sul *Progresso*. Ma di questi principii ei non ha fatto applicazione alla genesi delle scienze; e però Stuart Mill ben a ragione gli ha mosso rimprovero di non aver riconosciuto e distinto la fase empirica dalla fase scientifica nello svolgersi d'una scienza.[1] Altro difetto è che la filosofia, nella generazione enciclopedica dello Spencer, non trova luogo, a meno che non vada confusa con la logica, con la psicologia o con la sociologia; il che per lui non dovrebb'essere. Perchè se l'oggetto delle nostre conoscenze, com'ei dice, è doppio, cioè il *conoscibile* e l'*inconoscibile*, ne seguita che, dato l'obbietto, è già bell'e data la possibilità di una scienza che gli si travagli attorno. Ora, onde viene e dove riesce mai cotesta scienza il cui obbietto, comecchè *inconoscibile*, pur nullameno esiste? Vien prima della logica, ovvero dopo la sociologia? Se prima della logica, studierà anch'ella non altro che *forme?* Se dopo la sociologia, non s'occuperà d' altro che di *prodotti?* E nell'un caso come nell' altro, io chiedo, non isfumerà l'indipendenza e l'autonomia e la superiorità della filosofia rispetto alle altre discipline? La genesi dunque delle scienze, nella dottrina del filosofo inglese, è una genesi fatta per comodo; una genesi metodica anzichè scientifica, la quale non soddisfa alle esigenze del pen-

nomeni in sè, ma considerati nella loro totalità (Astronomia, Geologia, Biologia, Psicologia, Sociologia), e danno le leggi de' prodotti: *products*. (Ved. *The Class.*, loc. cit.). Ora se il pensiero umano non istudia altro che *forme, fattori* e *prodotti*, ne viene che alla filosofia non è dato far altro salvo che *unificare completamente* questa materia già per gradi unificata mercè l'opera lenta e progressiva delle scienze. (*First Princ.*, p. 131.)

[1] St. Mill, *A. Comte et la Fil. Posit.*, p. 50 e segg.

siero filosofico. — Massimo pregio dello Spencer, a tal riguardo, è l'aver mostrato il consenso scambievole fra' diversi gruppi di scienze. Questo è anche il pregio della dottrina del Comte, io lo so: ma con la profonda differenza, che dove il francese non sa vedere fra le discipline altro che un nesso di causalità e *filiazione* compatta; l'inglese in quella vece ne scorge, con più verità, un' attinenza meno stretta, men rigorosa, più libera. Egli scorge il vincolo che corre fra la condizione e 'l condizionato.

Come ognun vede, tanto la teorica del positivismo francese circa la divisione delle diverse branche del sapere, quanto l'altra del positivismo inglese, trascendono il positivo, riescono entrambe esclusive, e perciò stesso negative. La prima annulla addirittura la genesi psicologica delle scienze; la seconda ne trascura la genesi obbiettiva e storica. Ora in che ha da consistere il positivo in siffatta quistione? Evidentemente nel serbar tanto l'uno, quanto l' altro aspetto. Giacchè davvero le genesi e quindi la divisione enciclopedica perchè riescano positive, han da esser fondate nella storia, e nella psicologia. Che cosa infatti risguarda la genesi ideale dell'enciclopedia? Riguarda le scienze stesse avvisate sotto doppio aspetto; cioè in sè stesse, e nelle lor mutue relazioni. Dunque, a distribuirle convenevolmente, vuolsi tener l' occhio innanzi tutto alle funzioni diverse ond'è possibile la scienza; nè v'ha quindi altro espediente fuorchè ricorrere al processo conoscitivo. A questa maniera il fondamento più sicuro, immediato, e quindi il criterio più razionale della genesi enciclopedica, è la genesi stessa della cognizione. E s'egli è vero che la scienza guardata nella sua forma non è altro che un esplicamento di concetti, d'idee e di giudizi, è naturale che la genesi e la divisione dei vari ordini di sapere devano radicarsi nella stessa genesi e divisione de' giudizi.[1]

[1] Non potendo qui entrare in minute ricerche d' ideologia, diciamo solamente, tre nature di giudizi esser possibili; i quali, con linguaggio men soggetto alle tante difficoltà solite a nascere a questo proposito,

Quanto poi alla genesi storica delle scienze, poichè la storia, il regno de' fatti umani non è che produzione

chiamiamo *induttivi, deduttivi, eduttivi*. Adoperando siffatte parole, non solo intendiamo accennare alla natura della relazione che stringe i termini del giudizio, nè solamente all'origine di essa, ma eziandio alle tre funzioni o metodi che si adoperano ne' differenti ordini di scienze e di cognizioni. Nel giudizio induttivo, per esempio, tal relazione è al tutto empirica, e di fatto. Nel giudizio deduttivo è razionale; stantechè il predicato, con artifizio d' analisi deduttiva, si tragga dal seno stesso del soggetto. Nel giudizio eduttivo, finalmente, ha luogo tanto l' una quanto l' altra operazione, cioè l' induzione e la deduzione, ma compenetrate; e tal compenetrazione si radica nell' intima virtù dello stesso pensiero, previo il processo psicologico. Questa è la funzione raziocinativa; funzione essenzialmente eduttiva: la quale, se inevitabilmente suppone le altre due funzioni, ne è però il compimento. È tale in sostanza il vero metodo aristotelico, come noteremo più giù.

Or la genesi ideale, e quindi l' organismo e la divisione delle scienze, trova il suo fondamento e il suo criterio immediato nella genesi stessa delle funzioni psicologiche. Tre forme irreducibili, dunque, tre gradi, e però tre gruppi distinti di scienze sono possibili:

I° Scienze induttive (*d' osservazione*). Ogni lor pregio e progresso sta nel poter divenire sempre più sperimentali, sempre più attive, col riprodurre la natura, e sommetterla all' esperimento. Il lor carattere quindi risiede nello sdoppiarsi, nel moltiplicarsi, nel suddividersi, e rendersi sempre più particolari. Nè, chiamandole induttive, intendiamo negar ad esse il magistero deduttivo; chè non è possibile discorso scientifico al quale possa far difetto l' artifizio della deduzione. Intendiamo dire che la deduzione di questo primo gruppo di scienze è sempre di natura induttiva, perchè move dalla induzione e sopr' essa tutta si regge. È, in somma, la deduzione al modo che l' intende, per esempio, il Littré e in gran parte anche Bacone, e che non è null' affatto l' induzione socratica e aristotelica benintesa.

II° Scienze deduttive (*di speculazione*). Lor pregio e progresso consiste nel potersi maritare di mano in mano col primo gruppo, e nel trovare applicazione ai fatti, rendendo così vie più razionali le discipline induttive. Lor carattere poi è quello d' essere in minor numero delle prime, riducendosi infatti alle matematiche pure, e alle matematiche applicate a qual si voglia ordine d'oggetti (per ciò che riguarda la categoria dello spazio e della quantità), nonchè a quelle scienze d'ordine morale alle quali si può applicare il metodo *deduttivo-inverso* di St. Mill. Neanche a queste può mancar l' artifizio induttivo; ma cotesta lor induzione è sempre, diremmo, di natura deduttiva.

III° Scienze eduttive (*d'integrazione*, o *speculazione trascendentale*). In queste si adunano i caratteri de' gruppi precedenti. Non sono molte, nè poche di numero, riducendosi in sostanza ad una sola, ma svariata, feconda, moltiplice nelle sue applicazioni. Suoi pregi sono: 1° il potersi e il doversi vie più intrinsecare con le altre scienze; o meglio, il poter

e resultato d'azioni e reazioni fra il mondo fisico e quello dello spirito, e quindi d'una doppia serie di leggi, naturali e psicologiche, modificate dalle diverse condizioni di tempo e di luogo, secondo che ha mostrato, fra gli altri, il Buckle;[1] ne viene che il processo istorico ha da rispondere bensì al processo psicologico, e la genesi storica delle scienze dee certamente ritrarre la lor genesi ideale, ma non per questo sarà lecito confonder l'una cosa con l'altra. Il Littré distingue la *costituzione* d'una scienza dalla sua *evoluzione*: e

---

trasferir queste in sè medesima *unificandole completamente*, come dice benissimo lo Spencer: 2° non potendo moltiplicare sè stessa, crescere sempre più nell'ordine delle applicazioni. Tal si è per l'appunto la filosofia: nella quale devon raccogliersi le altre scienze, ed esserne come vivificate e indirizzate a novello fine.

Da questa nostra genesi e divisione enciclopedica emergono più conseguenze, fra cui segnaliamo le principali. Se è vero che le diverse sfere di cognizioni van sempre più rendendosi particolari, è anche verissimo ch'elle nel medesimo tempo debbono andare assumendo carattere e valore sempre più generale. *L'investigazione della natura* (dice lo Spencer) *ci rivela un numero crescente di specialità; ma simultaneamente rivela più e più le generalità entro le quali cadono queste specialità.* (*The Classif.*, ed. cit., p. 11). — Inoltre, i diversi gruppi di scienze, secondo che emergon dal nostro criterio psicologico, son fra loro connessi, ma nel medesimo tempo autonomi e indipendenti. Son connessi, perchè il primo gruppo è condizione, strumento e mezzo rispetto al secondo, e 'l secondo rispetto al terzo; mentre il terzo è mezzo e fine ad un tempo. Sono indipendenti, poi, perchè ciascun di essi è fornito di caratteri, qualità, fini e metodi propri. — La nostra genesi enciclopedica, finalmente, porge la misura e 'l criterio per definire i limiti, per giudicare il valore, e per assegnar la posizione di ciascuna disciplina nell'ordinamento dello scibile. Ponete, per esempio, il 3° gruppo in luogo del 1°; il 1° in luogo del 2°; o questo in luogo del 1° o del 3°, attribuendogli caratteri e valore non propri: avrete falsato la natura delle scienze; le avrete confuse; ne avrete guasta l'indole, turbando così tutta l'economia razionale del sapere.

Questa dottrina, essenzialmente psicologica e quindi razionalmente positiva, contraddice, com'è evidente, alla distribuzione enciclopedica de' sistematici, per esempio a quella del Gioberti e di Hegel; e nel mentre racchiude i pregi della classificazione de' Positivisti inglesi e francesi, ne corregge insieme i difetti. Ma i pregi e la verità d'un criterio ordinativo non può vedersi altro che nelle sue diverse applicazioni, nelle quali non possiamo intrattenerci. Solo notiamo che tal dottrina è un'interpretazione de' principii psicologici del nostro filosofo, come vedremo.

[1] T. BUCKLE, *History of Civilization in England*, vol. I, cap. 2°.

fa benissimo. Ma nella sua dottrina cotal distinzione è un'inconseguenza. La *costituzione* d'una scienza muove dalla ragione: la *evoluzione* di essa, per contrario, è frutto della storia. Or se l'una cosa non è l'altra, è da concludere che la scienza è superiore alla storia. Perchè dunque compenetrarvela? D'altra parte, non è punto vero che, vuoi nella genesi ideale o psicologica delle scienze, vuoi nella lor genesi storica, procedasi dalla parte al tutto, dal semplice al composto, dal rudimentale e irreducibile al complesso, come vogliono i Francesi. È vero bensì che dal tutto si va al tutto, cioè dal tutto iniziale al tutto attuale, o, come direbbe lo Spencer in suo linguaggio, dall' *omogeneo* all'*eterogeneo*.[1] La genesi storica del sapere, infatti, rassomiglia quella della società stessa: nella quale dapprima i poteri dello Stato, per esempio, anzichè distinguersi fra loro, formano un potere unico; e, anzichè individui liberi, vi esiste un solo individuo. Parimenti le scienze forman dapprima una scienza; uno le possiede, uno o pochi le insegnano, come uno è quegli che comanda. Però diciamo che la genesi storica di esse procede per tre momenti (vecchio concetto aristotelico) cioè: Sintesi iniziale e confusa, poi Analisi, e poi Sintesi finale. Nel primo di cotesti momenti non s'ha una data serie di scienze, come dice il positivista francese. S'ha bensì tutte le scienze, ma fornite d'un carattere comune; il qual carattere sta nel comporre il sapere traendone le ragioni da tutt'altra fonte che non è l'intimità stessa dello spirito. In questo primo momento, in somma,

[1] La legge secondo cui lo Spencer chiarisce la sua teorica del progresso con tanta sapienza ed erudizione da lasciar maravigliata la mente d'ogni lettore, si potrebbe applicare benissimo alla genesi delle scienze intesa storicamente. Egli, come s'è detto, non ha fatto quest'applicazione. Ma ci è da sospettare che, facendola, riescirebbe incomplota, com'è incompleto il principio su cui è basata. Il *procedere dall' omogeneo all' eterogeneo* è davvero un processo; ma è processo che non risolve, mancandoci un terzo momento necessario a compiere il primo e 'l secondo. Oltre questo difetto, il principio dello Spencer ha l'altro di non esser nuovo, anzi vecchissimo, perchè risale ad Aristotele: Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει τὸ πρότερον. *De An.* II, III.

lo spirito è, come dire, fuori di sè, nella natura, nell'autorità, e quindi la scienza è quasi indotta; ma tale induzione dapprima è affatto empirica, naturale, grossolana, *divina*, direbbe il Vico. Nel secondo momento ci ha distinzione, analisi, astrazione: e qui la mente, accostandosi a sè medesima, deduce. Nel terzo, finalmente, il pensiero possiede sè stesso, perchè possiede l'altro: egli è filosofia perchè è scienza; ed è scienza vera perchè è filosofia. Ci è dunque rispondenza, ci è armonia fra la genesi ideale e la genesi storica della scienza, non già compenetrazione, come vorrebbe il Comte.

Anche noi quindi crediamo in una legge di successione nell'attività del pensiero; nè respingiamo una disposizione gerarchica e genealogica del sapere. Ma nè l'una è assoluta *filiazione*, nè l'altra è composizione organica e compatta sì che le scienze che seguono altro non possan essere fuorchè semplici appendici di quelle che precedono. È vero: il pensiero nella storia assume innanzi tutto forma teologica. E quando accada ch'egli abbia carattere metafisico, il suo contenuto sarà sempre di natura mitologica, religiosa, tradizionale, rivelata, essendo sempre un prodotto d'autorità. Appresso riveste forma naturale; stantechè sorgano le scienze quali, svolgendosi com' elementi particolari del sapere, si vanno liberamente determinando con metodo appropriato a ciascuna di esse. In un terzo periodo, finalmente, piglia forma complessa e insieme universale come nel primo; ma non più sotto forma teologica, nè metafisica ed *a priori*, bensì filosofica; appunto perchè è deputato a raccoglier la ricca eredità accumulatasi negli antecedenti periodi. Or se è vero, come dicemmo, che il pensiero è superiore alla storia tuttochè emerga dalla storia, non è men vero che la speculazione riflessa trascende anch'ella le scienze, comecchè dalle scienze sia venuta germogliando. Condanniamo dunque, anche noi, la metafisica che si presenta com' elaborazione teologica riflessa. Condanniamo, per dirla col Lit-

tré, quel *punto di vista metafisico ch'è trasformazione del punto di vista teologico.* Ma potremmo condannare quella metafisica ch'è insieme critica e inveramento del *punto di vista positivo?* In altre parole, condanniamo risolutamente la metafisica fatta *a priori;* ma non meno risolutamente neghiamo che la terza *fase,* il terzo *stato* della scienza, abbia da esser positivo nel senso che i Francesi tolgon questa parola. Lo *stato positivo* de' Comtiani, afferma un giudice non sospetto, non è che un' ignoranza confessata della causa: *an avowed ignoring of cause altogether.*[1] Ed è veramente così. L'attività riflessa della ragione intanto giugne ad esser funzione critica feconda e profittevole, in quanto riesce a superare il *positivo* mediante il *positivo.* Or è tempo d' interrogare il nostro filosofo.

Che cosa ci lascia indurre il Vico tanto riguardo al concetto della scienza in generale, quanto rispetto alla costituzione e coordinamento delle umane discipline? Rifacciamoci da questo secondo punto.

Ei non parla di formole dommatiche, nè d' alberi genealogici. Anzi ci avverte come in certo senso la metafisica abbia da esser *subordinata alla fisica;* la quale dà per vero *ciò che sperimentalmente possiamo imitare.*[2] Sennonchè qui è da far più osservazioni. Una scienza è indipendente nel metodo e autonoma nel processo. Questo è il nostro pensiero. Ma potrebb' esser

---

[1] SPENCER, *The Classif. of The Scienc.*, 2a ed., p. 37.

[2] *De Antiq. Ital. Sap.*, nella *Conclusione.* Si dirà che per lui la scienza *sovrana* sia la teologia: ed è vero; ma è sovrana solo in quanto è la più *certa.* Ora il *certo* nelle sne dottrine non è il *vero,* ciò è dire un prodotto di ragione, bensì un effetto di persnasione, un prodotto di natura empirica inseritoci nell' animo dall' autorità. Quanto egli poi si mostri avverso alle scompartizioni sistematiche delle scienze, vuoi nel senso *positivista,* vuoi nel senso *metafisico dommatico,* può vedersi là dove con sottile ironia parla de' Cartesiani (dommatici del sno tempo) i qnali *unum Metaphysicam esse docent quæ notis indubium det verum, et ab eo,* TANQUAM A FONTE *secunda in alias scientias derivari.... quare metaphysicam ceteris scientiis fundos, cuiqué suum assedere existimant.* Op. cit., cap. I, § II, 1.

anche tale nelle sue ultime conclusioni? No, certo: stantechè queste, essendo di natura universale, hann'a dipendere dal lavoro, anzichè d'una, di tutte quante le umane discipline. Più ancora: potrebb'ella dirsi indipendente rispetto alle condizioni logiche e formali? Nettampoco: se così fosse, tornerebbe impossibile l'unità della enciclopedia. Finalmente si potrebbe osservare, con lo Spencer, che a sapere se i corpi esistano la fisica non abbisogni null'affatto della metafisica. Ed è vero. Ma evidentemente cotesta notizia, più che razionale, è notizia empirica. Or bene, quando il fisico volesse darsi dimostrazion razionale del soggetto o della materia ch'egli ha fra mano, e così legittimare il postulato onde move il suo pensiero, non diverrebbe per ciò solo un filosofo? Diverrebbe, io credo. Nel processo della scienza, dunque, v'ha un momento nel quale il fisico, od altri che sia, non può far a meno della speculazione metafisica. Se a tal esigenza egli sappia e possa per avventura soddisfare da sè, tanto meglio: vuol dire che, oltre d'esser fisico e fisiologo e geologo e simili, egli è anche filosofo. Ma ov'egli non senta questo bisogno, con che diritti e ragioni disconoscere ogni valore alla ricerca filosofica? Il vincolo che tutte aduna e stringe le scienze son le norme logiche; la necessità logica che scaturisce dall'intima costituzione dello stesso pensiero. Intesa quindi come logica, la filosofia precede e accompagna le sfere diverse del sapere; ma, in quant'è metafisica, ella tien dietro ad esse, e ne è il risultato finale. E anche in ciò siamo Aristotelici.[1]

---

[1] *Met.*, V. — Tal si è pure la sentenza del Vico. In questo senso egli afferma che *niuna scienza bene incomincia se dalla metafisica* (logica) *non prenda i principii; perchè ella è la scienza che ripartisce alle altre i lor propri soggetti; e poichè non può* (in quanto metafisica) *dare il suo, dà loro immagini del suo. Onde la Geometria ne prende il punto e 'l disegna; l'Aritmetica l'uno, e 'l moltiplica; la Meccanica il conato, e l'attacca ai corpi.* (Risp. al *Giornale de' Lett.*) In queste parole parmi chiaro l'ufficio della filosofia, in generale, rispetto alle altre scienze. Filosofia è logica,

Veniamo al concetto della scienza; ma gioverà fare innanzi tratto un'osservazione storica. Dicemmo com' il Vico sia tra Cartesio e Kant, vuoi storicamente, vuoi teoreticamente. Posizione puramente psicologica è quella del primo; puramente logica e psicologica quella del secondo, la cui dottrina perciò molto acconciamente è stata detta Idealismo critico, o Criticismo ideale. Nella posizione cartesiana, avvertimmo anche questo, il pensiero non è altro che un fatto (pag. 185-86): la coscienza trascendentale di Kant poi tiene doppio rispetto; è una e molteplice, è differenza e medesimezza, in quanto importa il doppio elemento formale e materiale nella cognizione. Ora, per quanto diverse, queste due posizioni han comune un carattere; quello d'esser solitarie, astratte, puramente subbiettive, e quindi insufficienti; nel che ci confermerebbe, s'altro mancasse, il resultato puramente speculativo cui pervennero le scuole diverse inaugurate da que' due filosofi. L'analisi della *Ragion pura* alla fin fine a che mai riesce? A metterci in guardia dell'assoluto di ragione, rilevandone i paralogismi e le antinomie, e facendoci assistere scontenti e umiliati a quell'inutile ideale che ci rende immagine, a dir così, dell'acqua di Tantalo: per cui s'è detto che l'autore del *Criticismo,* sempre per quell'esigenza d'un ideale rimastogli in tronco, scambio di chiudere, aprì anzi le porte ad una *varietà* di scetticismo, come osserva il B. Saint-Hilaire: nel che tutti convengono, perfino Hegel, il quale appunto con l'idealismo obbiettivo e assoluto cercò *soddisfare all'insoddisfatto bisogno della Ragion pura.*[1] Cartesio poi dove

psicologia, metafisica e simili. Come logica ell' è scienza madre, in quanto è universale condizione d'ogni disciplina. Che poi in senso di metafisica debba riguardarsi come risultato finale, ci è avvertito dal medesimo filosofo dove accenna alla relazione ch'ella ha, per esempio, con la geometria: *Geometria e Metaphysica suum verum accipit, et acceptum* (e però elaborato) *in ipsam Metaphysicam refundit. De Antiq.*, 101.

[1] Giusta quindi, per tal motivo, l'accusa fatta al Criticismo dallo stesso B. Saint-Hilaire: *Kant a voulu faire une révolution; il n a guère enfanté qu'une anarchie plus fatale.* Log. d'Arist., Pref. p. CXLVIII.

si riduce egli? Alla necessità d'invocare il solito *Deus ex machina*, tornatogli insufficiente il criterio dell'evidenza e dell'idea chiara e distinta;[1] senza dir già ch'egli medesimo annunziava il *Cogito* qual semplice ritrovato atto a soddisfare il bisogno di sua mente, non già pel fine d'insegnare agli altri un metodo a ben governare il pensiero: *seulement* (son sue precise parole) *de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne.*

Nella posizione del Vico, per contrario, è schivato nel medesimo tempo tanto il fatto empirico di Cartesio, e quindi l'indirizzo dell'ecclettismo e di quel timido spiritualismo che da lui hann'oggi redato i Francesi, quanto lo scetticismo al quale pur tiene aperto il fianco il criticismo, nonchè quella serie di posizioni che, nate dal Kant, riescono all'Idealismo assoluto. Con qual mezzo? Con un mezzo semplicissimo. Col criterio del vero e del fatto; ma elevato a dignità e valore di principio. L'osservazione che il Vico fa a Cartesio è, quanto agevole, altrettanto efficace. Neanche gli scettici dubitano di pensare, egli dice: essi affermano solo che del pensiero non si possa avere *scienza*, bensì *coscienza*.[2] Ora il pensiero cartesiano è un *certo*, non già un *vero*; quindi ha natura di segno, d'indizio certo (τεκμήριον), della cui certezza niuno al mondo non ha mai saputo nè voluto dubitare. Di qui si vede come la sua posizione speculativa non istia già nell'affermare una verità di fatto, sì nell'indagarne l'origine, la genesi, la guisa: cioè nel far la critica del vero che appare alla coscienza, perchè *scire est tenere genus seu formam qua res fiat.* E si vede come il criterio vichiano del *fare il vero* acchiuda una dottrina schiettamente aristotelica, ch'è dire la ragion vitale di quel-

---

[1] Ved. le belle riflessioni del RENOUVIER in proposito. *Essais de Critique générale*, tom. II, part. 3.

[2] I difetti che nella posizione Cartesiana scorge il nostro filosofo gli abbiamo già riferiti (p. 186). Il Gioberti non s'ingannava nel dire che *Cartesio non ebbe il menomo sentore de' tesori che si acchiudono* nel suo *Cogito*. (Protol. vol. II, p. 250.)

l'artifizio logico secreto, naturale, onde la mente nel discorso rinviene il medio termine. La mente sa perchè fa: Αἴτιον δ'ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια.[1] Or di cotesta attività occulta, superiore ed essenzialmente eduttiva, sensisti, scettici, empirici, positivisti non hanno coscienza. Essi ignorano *cogitationis caussæ, seu quo pacto cogitatio fiat.*[2]

---

[1] Ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εις ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται. Αἴτιον δ'ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια. Ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις· καὶ διὰ τουτο ποιοῦντες γιγνωσκουσιν. *Metaph.* IX.

[2] *De Antiquiss. Ital.*, cap. I, § II. Anch'egli quindi è scettico la sua parte; e debb'essere, in forza del suo medesimo criterio. Ritiene infatti che, quantunque la mente conosca sè stessa, ignora nondimeno la propria genesi: *Dum se mens cognoscit, non facit; et quia non facit, nescit genus quo se cognoscit.* (Ibi, § I, 17.) Con la qual sentenza potrebbe sembrare ch'ei cada in contraddizione con sè stesso; ma riflettendo che la *mente che si conosce* qui va intesa non come facoltà, bensì come potenza (della qual distinzione ragioneremo appresso), la contraddizione si dilegua. Così pure è da intendersi quell'altra sentenza ove dice che l'occhio vede le cose, e pur non vede sè stesso; chè a veder sè medesimo egli abbisogna d'uno specchio; e però chiama insufficiente l'idea chiara e distinta di Cartesio. Dal tutt'insieme quindi possiamo argomentare tre conseguenze: 1° Che la posizione del Vico non è dommatica nè scettica, ma essenzialmente critica; e *Critica del vero* per eccellenza egli definisce, ricordiamolo anche qui, la metafisica: 2° Che a pervenire al sapere scientifico non basti *il certo*, il fatto, l'indizio, nè il criterio che il vero sia il fatto; ma è d'uopo che cotesto criterio sia levato anche a principio: 3° Che a lui non *manca il nuovo pensiero, il nuovo* COGITO ERGO SUM, come vorrebbe Spaventa; anzi possiedo chiara l'esigenza, per lo meno, della critica psicologica, bastevole a prevenire il Kant. Dico esigenza, perchè il problema critico a lui si presenta sotto l'aspetto istorico, ciò che forma la sua novità; e avvertimmo come l'aspetto storico importi già l'esigenza psicologica. Se poi si vuol dire che a lui manchi il *Cogito* nel significato *di mediazione assoluta e però di perfetta trasparenza dell'essere*, Spaventa ha ragione. Ma questo per noi, anzichè difetto, è pregio grandissimo. E qui il filosofo di Napoli è tanto dappresso a quel di Kœnisberg, quant'altri non s'immagina. Dommatici e sistematici, hegeliani e ontologisti cattolici, unisconsi ad una voce nel battezzare *scettico* l'autore del Criticismo. Perciò gli Hegeliani credono compierlo dicendo, che la *Ragion Pratica* è siffattamente collegata con la *Ragion Pura*, che la prima in sostanza non sia altro che l'incarnazione, il complemento della seconda, ma che questa di per sè stessa inevitabilmente meni allo scetticismo. Io non vo' negar tutto questo. Osservo solo che due sono i grandi concetti di Kant: 1° che non si possa giungere al vero sistema, alla dottrina propriamente dommatica: 2° che, ciò non

Capitolo Secondo.

DEL CRITERIO E DEL METODO NELLA SCIENZA.

Non si può ridire il mal governo che s'è fatto e seguita a farsi del criterio vichiano. In molti libri leggiamo: *criterio del vero è il fatto;* e da tutti è stato inteso o in modo materiale ed empirico, ovvero in significato trascendentale e assoluto. Se così fosse, quel filosofo avrebbe consacrato, da una parte, ogni sorta d'empirismo e di materialismo; e dall'altra avrebbe fatto ragione ad ogni maniera di panteismo. La formula vera, la vera posizione della scienza e del pensiero, per lui, non è questa: *Criterio del vero essere il fatto;* bensì quest'altra: *La conversione del vero col fatto.* Fra la prima e la seconda ci è un abisso addirittura. E per veder cotesto abisso e ritrarsene, è mestieri penetrar nell'insieme delle sue dottrine con la luce del medesimo principio. La chiave di volta d'ogni positiva speculazione, e quindi il vero *Deus intus adest* della mente di questo filosofo, e però il bandolo a strigar tanti nodi che avviluppano il suo pensiero, è appunto cotesto criterio, secondo che noi lo interpretiamo.

Il criterio ha da esser egli un segno, un indizio del vero, o piuttosto un primo vero? Ha da esprimerci un dato, un fatto, o pur l'essenza del vero, la condizione originaria e trascendente del conoscere?

Intendendolo al primo modo, la scienza tornerà impossibile, e trionfa lo scetticismo; perocchè non ci salveremo dal noto circolo ch'è questo: « per conoscer la

---

ostante, non si cada nello scetticismo, appunto perchè egli non crede che il non esser sistematici voglia dire essere scettici addirittura. (V. *Critica della Ragion Pura*, 2ª P., Cap. IV.) Per me la rivoluzione operata dal filosofo prussiano nel regno della speculazione, cioè quant'alla natura del sapere, sta tutta qui. Il Vico in ciò lo prevenne: almeno era su la medesima strada. Quindi può dirsi che entrambi condannino le due posizioni esclusive del *Sistematismo* e dello *Scetticismo*.

verità è necessario il criterio; e per aver il criterio è necessaria la verità. » Pigliandolo poi nel secondo modo, difficilmente schiveremo un sistema esclusivo e dommatico. Il vero criterio, dunque, ha da esser l'una cosa e l'altra; indizio e principio. Come indizio, come postulato atto a conquider lo scetticismo e inaugurare la scienza, e'consiste nel porre, come si è detto, il fatto qual criterio del vero; nè c'è altra via.[1] Come principio, sta nel porre, dall'una parte, la conversione del *vero col fatto,* e dall'altra, come appresso mostreremo, la conversione del *fatto nel vero,* applicandolo all'essere e a tutte le categorie dell'essere. Or in questa seconda forma assume egli davvero natura di principio? Di certo, l'assume; giusto perchè importa l'essenzial condizione dell'essere stesso. Ma non anticipiamo.

Abbiam detto che di questa dottrina del Vico s'è fatto mal governo. Mostrammo già come primo fra tutti ne discorresse il Mamiani, e, poco appresso, il Rosmini. Giova qui riassumer le ragioni della controversia fra'due filosofi. Il Mamiani accogliendo questo criterio, come si disse, osserva che con esso il Vico non intende propor nulla che esca da' termini della *intuizione* (secondochè allora diceva l'A. del *Rinnovamento*), ma considerare in essa, oltr' a' caratteri universali, alcune doti più particolari, col fine di proferire a un tempo medesimo il criterio della certezza, e'l criterio della scienza. In altre parole egli dice: col suo criterio il Vico intende guardare non pure al formale della cognizione, ma eziandio al materiale obbiettivo.[2] Tutto questo è vero; ed è verissimo che, tranne la natura fisica e quella degli atti del mondo esterno, tutt'altro pel filosofo napoletano sia produzione del pensiero, com'avviene dell'algebra e della geometria. È fuori dubbio altresì che il criterio per lui non pure ha da esser segno del vero, ma anche principio.

[1] « *Nec ulla sane alia patet via qua scepticis re ipsa convelli possit, nisi ut veri criterium sit id ipsum fecisse.* » — *De Antiquiss. Ital.,* cap. I, § III.

[2] MAMIANI, *Rinnovam.* ec., p. 474.

Sennonchè l'A. del *Rinnovamento* non vide allora ciò che avria potuto e dovuto veder oggi l'A. delle *Confessioni*. Non vide che l'aspetto originale di tal dottrina non istà nel riguardare il criterio vichiano qual semplice segno ed inizio di scienza, ma qual principio, qual legge dell'essere stesso in universale. Laonde non avendone côlto altro che il significato psicologico, accadde che alla possente lima del Rosmini non poteva tornar guari difficile ridurre in polvere cotesto criterio al modo che maneggiavalo il Mamiani.[1]

Se non che è da confessare come neanche il Rosmini dal canto suo valesse a coglicre nè la dottrina in discorso nè quella parte di vero che, con altrettanta verità quanto calore, propugnava il Pesarese. È noto che il criterio pel Rosmini ha da essere un principio, e dev' esprimere la verità prima, l'essenza della verità. Or qual è l'essenza del vero? Eccotelo ricorrere al solito rifugio dell' *Ente ideale!* Ma se cotesta potrà dirsi condizione di conoscenza, non però è principio di scienza, criterio del sapere per via di scienza. Che cosa potrà insegnarci mai con la sua vuotaggine l'essere *possibile?* Non è dunque cotesto il criterio di cui parlava il Mamiani, e tanto meno quello del Vico.—Non potendo indugiare in minute osservazioni sul modo con che il Rosmini interpreta la dottrina di che parliamo, osserveremo solamente che sapere il *vero*, pel filosofo di Napoli, non è solo un conoscere il *vero*, come vuole il Rosmini, ma è porre, è fare, è creare il *vero;* altrimenti per nessun miracolo al mondo giugneremmo ad averne notizia. Conoscere pel Vico non

[1] ROSMINI, *Rinnovam. della Fil. in Italia*, Milano, 1836, cap. XXXV. Gioverebbe leggere in questo copioso volume del Roveretano quel lungo capitolo e que' prolissi comenti nonchè quelle sette conseguenze che la invitta dialettica Rosminiana seppe cavare dal criterio secondochè intendevalo il Mamiani. A lui bastò congegnare, al solito, una di quelle sue tavole sinottiche nelle quali ei dimostra di quanta e qual vena analitica fosse ricca la sua mente, per metter l'avversario col suo criterio accanto ad Elvezio, ad Epicuro e ad altrettali! Ved. *Tav. Sinottica de' Sist. Fil., intorno al criterio della certezza*, vol. cit., p. 318.

è vedere, non è patire, non è semplicemente apprendere. È vedere, patire, apprendere, appunto perchè il pensiero è essenzialmente un conoscere. In una parola, se il vero non si conosce facendolo, non si conosce null'affatto; non s' intende.[1] Quand' è infatti che diciamo di pensare? Giusto quand'abbiamo idee. Avere idee importa *colligere elementa rei; ex quibus perfectissime exprimatur idea.* Il vero è l' idea, ma l' idea innanzi che sia tale: è l'idea germe, l'idea potenza, lo stesso spirito in potenza, il pensiero non per anche attuatosi come tale: in una parola è il senso che si leva a dignità d' intelletto. Raccolta l' idea, *fatta* l'idea, cioè *dispiegatasi la mente,* eccoti il vero-fatto. Mi si domanderà in che maniera il Vico chiami *esterni* gli elementi onde risulta l' idea? Perchè, rispondo, l' eduzione dell'*idea* suppone la formazione del *concetto;* e il concetto suppone una serie di atti induttivi che appresso determineremo. Tutto ciò è come esterno all' idea; è condizione, non causa del suo processo.

Senonchè col raccorre gli elementi esterni la mente pone qualcosa di proprio: pone sè stessa come pensiero; diventa ella stessa le cose; diventa tutte le cose. Ond'è agevole vedere come il criterio del Vico sia il principio del metodo geometrico, che per lui, ricordiamoci, suona genetico. Mi spiegherò con un esempio. Come si hanno gli assiomi, le verità prime e necessarie, secondo i positivisti? Mercè l' esperienza, risponderebbe il Mill. L' assioma che due rette non chiudono spazio

[1] « *Leggere è raccogliere gli elementi della scrittura onde le parole sono composte; così l' intendere è* COLLIGERE ELEMENTA REI, EX QUIBUS PERFECTISSIMA EXPRIMATUR IDEA. *Donde è lecito conghietturare che gli antichi italiani convenissero in questo pensiero:* VERUM ESSE IPSUM FACTUM.» Qual è cotesto fatto? È il pensiero, il vero-fatto: perchè ricevuto, indotto, raccolto, e anche edotto dalla mente. In tale questione il nostro filosofo, contro il solito, non manca di chiarezza. Egli infatti dice: « *Allora il vero si converte col fatto, quando trae il suo essere dalla mente che lo conosce;* SI QUOD VERUM COGNOSCITUR SUUM ESSE A MENTE HABEAT QUOQUE A QUA COGNOSCITUR.» *De Antiquiss.*, cap. I, De Origine et veritate Scientiarum.

sgorga immediate dall' esperienza. Che se apparentemente si origina dal pensiero, cotesto pensiero in tal caso non è altro salvochè una ripetizione dell' esperienza: è l' immaginazione che allarga i limiti del fatto. Ma questa, evidentemente, se è una maniera di sapere, non è il vero conoscere; perchè cotesto conoscere non sarebbe una mia fattura, sibbene imitazione, copia dell' esperienza. Che cosa, invece, vi direbbe il Vico a tal proposito? Direbbe: non istate a immaginarvi due rette portevi già dall' esperienza e poi prolungate all' infinito: fatevele da per voi medesimi coteste rette. Ma come farle? Generandole entro voi, per voi stessi, con elementi sperimentali; e così, più che l' immagine del fatto, avrete la vera definizione, e però la genesi del fatto. Concepite il punto come prolungato verso un altro punto: eccovi la linea. Or se due rette hanno in comune due punti, potrann' elle chiudere spazio? Non potranno. Questo precisamente è il vero-fatto, il vero da me stesso fatto, da me stesso prodotto, da me stesso generato.[1]

Per non chiamare il vero fattura di nostra mente, il Roveretano si puntella nel solito argomento de' caratteri della verità: immutabilità, assolutezza, eternità, necessità, università e simili. Ma ci sarà lecito chiedere:

---

[1] « *Mens humana continet elementa verorum quæ digerere et componere possit, et ex quibus dispositis et compositis, existit verum quod demonstrant (scientiæ) ut demonstratio eadem ac operatio sit, et verum idem ac factum.* » *De Antiq.*, cap. III, 4. Nè vale che il Rosmini, chiamando in soccorso lo stesso Vico, dica, questi elementi esser le idee e coteste idee *crearsi ed eccitarsi da Dio negli animi degli uomini.* Per questa frase l'A. della *Scienza Nuova* è stato battezzato Malebranchiano! Ma come non vedere che in quel luogo il filosofo intende parlare del senso dato a questa dottrina da *coloro che escogitarono tali locuzioni,* le quali ei non accetta perchè non sempre accetta il significato delle parole latine, come osserva lo stesso Rosmini a proposito del *Verum* e del *Factum?* Bastino queste parole: « *Par igitur est ut qui has locutiones excogitarint, ideas in hominum animis a Deo creari excitarique sunt opinati.* » Cap. VI, 2. Fa meraviglia che il Rosmini non siasi accorto come quattro righe più giù l' autore contraddica apertamente a Malebranche (*Malebranchii doctrina arguitur*, ibi., § 4): e come, se fosse vera l' interpretazione ch' ei ne dà, il Vico avrebbe sciupato addirittura il senso verace e originalissimo del suo criterio.

una proposizione d'Euclide serba ella questi ed altrettali caratteri perchè ve li abbia inseriti la mente di Euclide come tale, o non piuttosto il pensiero medesimo, il pensiero in quanto è identico appo tutt'i pensanti, identico nelle sue leggi essenziali, identico nelle condizioni logiche originarie? Nella proposizione $4 + 4 = 8$ havvi necessità. Perchè? Perchè lo stesso pensiero ne ha messo gli elementi. Ma perchè vien fuora 8 e non 10? Precisamente perchè ci abbiam posto il $4 + 4$: cangiate questo, e avrete cangiato anche quello. E perchè serberà egli un valore universale tanto da non parer fatto nè d'ieri nè d'oggi, nè intuíto solamente in Francia o in Australia, nell'età della pietra ripolita o nel bel mezzo del secolo XIX? Appunto perchè il pensiero è anch'egli necessario, universale nelle sue native condizioni in ciascun individuo che in qual si voglia tempo o luogo sia capace di pronunziar $4 + 4$. Le critiche dunque che altri potrebbe trarre dal Rosmini là dov'ei si studia d'interpretare a suo modo la mente del Vico rispetto al problema del conoscere, tornano tutte vane, tutte manchevoli.

Ma veniamo al più sodo. Il criterio del nostro filosofo si porge altresì come il fondamento più saldo della dottrina della prova. Nel conoscere per cause, egli dice seguendo lo schietto Aristotelismo, sta la vera scienza: il che si riduce al medesimo criterio della conversione del vero col fatto.[1] Che cos'è in sostanza il provare per cause? Al solito è un raccoglier gli elementi della cosa.[2] Provar dunque per cause, e convertire il vero col fatto, suona il medesimo. Un esempio. Il principe Alberto, dice St. Mill, morirà. Perchè? Non perchè tutti gli uomini (egli risponde) sian mortali; sì perchè tutti quelli a me noti e che son vissuti,

[1] « *Probare per caussas efficere est. Effectus est verum quod cum facto convertitur.* » (De Antiq. Cap. III, 2). — « *Chi sa per via di cause è il più sapiente.* » Arist., *Metaf. Trad. Bonghi*, Lib. I, Cap. II, 2.

[2] « *Probare a caussis est elementa rei colligere.* » Ibi.

son già bell' e morti. — Or tutto ciò, io domando, significa egli provare, o non più veramente collegare un fenomeno ad un altro fenomeno? E s' egli è così, non ne viene che l' esigenza della prova si riman sempre insoddisfatta riguardo all' uno de' due fenomeni invocato per ispiegar l'altro? Per contrario, alla domanda se il principe Alberto morirà, come risponderebb' egli il Vico? Risponderebbe invocando bensì un fatto, ma un fatto ch' è insieme cagion vera, idea, concetto, principio, cioè la natura stessa dell' uomo. Se intanto la prova legittima si radica nella causa; se il vero sapere è sapere per via di cause, è già bell' e dimostrata inefficace non pur la teoria sillogistica del positivista che nella proposizione particolare vuol rannicchiar la sorgente della prova, ma eziandio l' altra degl' idealisti, formalisti e intuitisti che la ripongon nella proposizione universale entro cui giaccia racchiusa, come in bozzolo, l' idea bisognevole di prova. La dottrina che a questo proposito è possibile trarre dal nostro filosofo non solo ci dice *perchè* Tizio morirà, ma, più ancora, *perchè* sian morti i morti, e *perchè* abbian da morire i morituri. Ella mostra come la causa, il vero, l' idea, si convertano col fatto: come il fatto provi la causa; come la causa generi il fatto.

Tal si è la legge del discorso scientifico. Il quale perciò non è funzione deduttiva che dal generale scenda al particolare, o, come vorrebbe il Mill, dal generale proceda al generale; e nemmanco è funzione induttiva che dal particolare salga al generale, o che un fatto congiunga ad un altro fatto. Le tre funzioni che accennammo parlando della genesi delle scienze han tutte natura di sillogismo, ma sotto tre forme, tre gradi, tre processi differenti. Il processo sillogistico è monco nell' induzione; è incompiuto nella deduzione; ma è compiuto e perfetto solamente nell' eduzione, nella quale troviamo i due elementi della conoscenza compenetrati dalla stessa virtù nativa del pensiero. Il sillogismo dunque è funzione essenzialmente *eduttiva*. Esso importa già la posizione del *fatto*, e

importa la determinazione del *vero;* però la mente scorge la conversione d'entrambi, e compenetra in uno i due processi per sè medesimi incompiuti, induzione e deduzione. E qual è la relazione fra queste tre funzioni, tal si è pure la relazione, come dicemmo, fra le scienze e la filosofia. Se è vero che questa ha bisogno assoluto di quelle, non sarà men vero ch'ella è indirizzata a compierle, a trasformarle in proprio elemento. Talchè una, a dir proprio, è la scienza umana: uno sarà quindi il metodo quantunque s'incarni sotto tre forme distinte. Il vero non può non esser che uno.[1]

[1] Dalle cose discorse fin qui risulta, e meglio risulterà in seguito, una conseguenza che ci preme ribadire. Il metodo che noi interpretiamo nel Vico, a guardarlo in relazione alla storia della filosofia, è metodo (chiodo perdono a tutt'i platonici) essenzialmente aristotelico. Il metodo dello Stagirita, quando si voglia intenderlo a dovere, non è nè *induttivo*, nel senso che da' più si piglia questa parola, nè *sillogistico*, nel significato degli scolastici. Pur troppo è stato inteso nel primo e nel secondo modo per più secoli e presso parecchie generazioni di filosofi; ma ciò tiene, come vedremo in un prossimo capitolo, a que' due indirizzi contrari ed erronei secondo cui è stato interpretato l'Aristotelismo. Bacone, per es., non cessava di credere e d'appellar *sillogistico* il metodo dello Stagirita; nel che tanto s'illuse quel grand'uomo, che a poco a poco giunse a scrivere d'averla creata lui, proprio lui, la vera induzione! Oggimai tutti sappiamo quanto valga cotesta sua induzione; oggi che lo stesso Macaulay ne ha sfrondato i meriti (*Ess. polit.* etc. p. 212); oggi che lo stesso St. Mill ha creduto ripudiarla e correggerla (*Syst. de Log.*, vol. II, p. 462); oggi ch'è noto come ne abbiano scritto il Liebig, Kuhno Viscer, il Remusat, per non parlare del furibondo De Maistre. Anche Galileo avversava a morte il metodo aristotelico: ma, com'è agevole accorgersi, egli intendeva parlare del metodo averroistico e scolastico (Cfr. segnatamente *Mass. Sist.*, Giornata II, p. 125. — *Lett.* del 30 Dic. 1610). E più d'una volta anche il nostro Vico sbeffeggia le *inutilità de' generi aristotelici* (*De Antiquiss.*, Cap. II, 5); ma anch'egli è nel medesimo caso del Galilei. Si vorrà dire ch'ei non capisse Aristotele. Diciamolo puro: il punto sostanziale è questo, che l'insieme delle sue dottrine lo dimostrano assai più da presso ad Aristotele che ad altri non parrebbe. Per citare un altro nome, anche St. Mill parla contro il metodo sillogistico del filosofo greco; ma non sarebbe difficile mostrare come il vero metodo aristotelico sia, più che non paia, quello stesso metodo *deduttivo-inverso* ond'il Mill crede aver superato antichi e moderni, e d'aver corretto Bacone e Aristotele nella teorica della prova.

Io ho voluto chiamare e chiamo *eduzione* il processo razionale e cosciente del pensiero, non per vano desiderio di parole nuove, sì perchè

Ragionando su la natura del metodo, non possiamo far a meno d' interpretare un'altra sentenza del Vico, che costituirebbe difficoltà assai grave agli occhi de' teologisti, e il Rosmini appunto ne ha cavato partito. Il nostro filosofo parla anche d' una scienza divina qual regola dell'umana; e all'una riferisce le leggi ed i processi dell' altra.[1] Senz' andarci assottigliando in discussioni e distinzioni poco profittevoli, l' interpretazione più acconcia ne sembra questa. Quando si parla di scienza *divina* siccome norma dell'umana, è al tutto arbitrario dar a creder che l' uomo abbia da intuire o coglier nulla del sapere divino: il tempo di codeste trascendenti intuizioni ormai dovrebb' esser passato. Si vorrà dir piuttosto che alla mente sia possibile concepire in alcun modo un tipo, comporsi un'idea di scienza

---

non ne sia fatto un fascio con la volgare induzione de' Positivisti o con la loro deduzione, ch' è sempre, come dissi, di natura *induttiva* (LITTRÉ, *A. Comte et la Phil. Posit.*, p. 532 e segg.), e tanto meno poi col metodo sillogistico degli scolastici. Il metodo legittimo d' Aristotele, ripeto, non è deduzione, nè induzione, bensì eduzione. Ce ne dan prova tutte le sue scritture, massime i libri naturali; ed esempio splendido ne porge fin la Sillogistica, dove il così detto metodo sillogistico dovrebbe mostrarsi più spiccante che mai se davvero fosse il suo. Bellissimo esempio anche abbiamo ne' due primi capitoli della Metafisica, dove niuno dirà ch'egli specifichi il concetto della scienza, in generale, con industria induttiva o deduttiva che sia. L'induzione aristotelica qui è induzione socratica, giusta l'acuta osservazione del Bonghi (*Metaf. d'Arist.*, Introd., p. XXXIX). Perciò egli adopera l'induzione ordinaria solo in quanto move da criteri comuni su la natura della scienza; ma, giunto a' principii che han da costituirla, nonchè alle somiglianze e differenze fra le varie discipline, cotesta induzione da positivisti sparisce, o meglio, diventa processo eduttivo, diventa compenetrazione d' atti induttivi e deduttivi. Se non fosse così, non avrebbe potuto stabilire il noto principio: Καὶ ὅλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητική, ἢ κ μετέχουσα τι διανίας, περὶ αἰτίας καὶ ἀρχὰς ἐστιν, ἢ ακριβεστέρας, ἢ ἁπλουστέρας, (*Metaph.* V, 1).

Or questo precisamente è il metodo che il Vico, certo in modo assai confuso, esitante, arruffatissimo, adopera nelle sue ricerche; nè quindi il De Ferron s'è apposto male nel dichiararlo, come vedemmo, metodo essenzialmente aristotelico.

[1] Dice anzi così: *Il mio criterio è in me assicurato dalla scienza di Dio, ch' è fonte e regola d' ogni vero.* (Risp. II al *Gior. de' Lett.*)

ch' ella non possiede, ma che pur va con infinito processo e per gradi accostando sempre più. Talchè quando sentiamo il metafisico teologista e l'ontologista affermare la scienza divina essere norma e regola dell' umano sapere, mostrando credere con ciò d'averne contezza vuoi per virtù d'un rapido volo d'intuito, vuoi per notizia chi sa come e da chi graziosamente rivelataci, e' non dicon nulla di serio, nulla di positivo addirittura. Per affermar tutto questo con tanta sicurezza, non dovremmo possederla cotesta scienza? Non dovremmo anzi dominarla e rimaneggiarla a nostra posta così come l' agrimensore fa del suo compasso?

Norma vera, norma che noi dominiamo davvero, norma già nota al mondo prima d'ogni altra, semplice, evidente, inconcussa, è per l' appunto la matematica. Della quale l' A. della Scienza Nuova, non altrimenti che Leibnitz, Galileo, Boezio, Cicerone, Aristotele, Platone, Pitagora, è grandemente innamorato, e sempre ne parla, e sempre con passione viva ne esalta i pregi. La contraddizione ch' altri vede nel porre ch' ei fa qual modello del sapere or la scienza divina or la matematica, è affatto apparente. Chè nell'un caso parla, o intende parlare, dell'*idea* massima della scienza, della scienza divina, la quale altro non potrà essere salvo che la perfetta conversione del Vero col Fatto, la compenetrazione assoluta dell'oggetto col soggetto. Nell' altro, invece, discorre non già dell' idea massima, bensì d'un tipo, d'una forma che, più d'ogni altra accostandosi alla prima, più fedelmente la esprima e la rappresenti. Tal si è per appunto la matematica. Tipo infatti del sapere squisitamente razionale per lui è la scienza dell' astratta quantità; tant' è vero che Dio stesso, dic' egli in suo linguaggio, non altrimenti opera nel mondo delle forme reali, di quel che faccia il matematico nel mondo delle figure.[1] Questo parmi 'l significato più acconcio da dare

[1] Ved. Risp. II al *Giorn. de' Lett.*, § IV.

a tal sentenza del Vico se non vogliamo farlo cadere in aperta contradizione con seco medesimo; non già che Dio e la sua scienza abbian da esser davvero norma immediata, origine e sorgente del sapere umano! È un paragone, è una figura e nulla più.

E poichè intende a questa maniera la scienza divina, perciò riesce a salvarsi dagli estremi cui per vie diverse rompon l'idealista assoluto e il teologista ontologo. Pel primo scienza umana e scienza divina son tutt'uno: pel secondo ce n'è tal divario quanto fra il finito e l'infinito. Se non che Rosmini e Gioberti nelle opere postume, ormeggiando gli *a prioristi*, pongono anch'essi medesimezza fra l'una e l'altra scienza, distinguendo solamente, specie il Rosmini, la materia dalla forma, e questa reputando identica, e quella diversa nelle due scienze.[1] Ma, s'egli è così, divario essenziale non ci è, nè ci può essere; stantechè l'essenziale nel conoscere, più che nella materia, stia nella forma. Invece secondo la dottrina del Vico può dirsi, che se tra l'una e l'altra scienza non corra assoluta identità, non vi possa esser nemmanco assoluta differenza. Il pensiero divino conosce, perchè raccoglie gli elementi; e nel raccorli *realmente* li pone. Il pensiero umano va raccogliendoli anche lui, e nel raunarli *idealmente* li pone. E tale veramente appare la sua sentenza là dove osserva che il conoscere umano si discerne dal divino quanto il solido dal piano, quanto l'effige in rilievo dal monogramma.[2]

---

[1] Rosmini, *Teosofia*, vol. I, cap. VIII. — Gioberti, *Protol.*, vol. II.

[2] Altra difficoltà, secondo alcuni critici, sarebbe questa. Se vero sapere è il sapere per cagioni, se conoscere val produrre, se pensare è fare; com'è possibile avere scienza dell'assoluto senza farlo, senza produrlo? Conoscere Dio a questa maniera non è un assurdo? anzi una bestemmia, a detta del medesimo Vico? — Per tutta risposta io vo' riferire alcune sue parole le quali racchiudono, parmi, il significato sincero di sua mente, checchè ne possa dire in contrario egli stesso: « *Volete* (dic'egli) *insegnarmi una verità scientifica? Assegnatemi la cagione che tutta si contenga dentro di me, sicchè io m'intenda a mio modo un nome, mi stabilisca un assioma del rapporto ch'io faccia di due o più idee di cose astratte, e in conseguenza dentro di me contenute: partiamoci da un finto indivisibile: fer-*

Capitolo Terzo.

POSIZIONE E CRITICA DEL PRINCIPIO SPECULATIVO.

Dalle cose discorse ci sarà dato cogliere il significato universale del Criterio della Conversione, scandagliarne il valor razionale, e vedere quant'ei riesca fecondo nell'applicazione. Perocchè criterio del vero, criterio del certo, criterio psicologico, criterio logico e simili, mai non approderanno a nulla quando non possano risolversi nel criterio della scienza, che vuol dire nel principio stesso della scienza. Qual è cotesto principio? Qui dobbiamo contentarci d'additare a fuggevoli tocchi il risultato speculativo della nostra dottrina, applicandolo alla storia.

Conversione suona processo, e importa quindi moltiplicità e varietà di momenti, d'intervalli, d'istanti. Importa differenza di gradi, e diversità di termini; onde vale a ritrarci la natura stessa, la stessa intima costruttura delle cose. A questo modo il criterio, da semplice norma psicologica, da semplice criterio, passa ad assumere forma e valore di principio scientifico universale, appunto perchè ritrae la natura stessa delle cose. Sen-

---

miamoci in un imaginato infinito, e voi mi potrete dire: fa' del proposto teorema una dimostrazione, che tant' è dire quanto: fa' vero ciò che tu vuoi conoscere; ed io, in conoscere il vero che mi avete proposto, il farò; talchè non mi resta in conto alcuno da dubitarne, perchè io stesso l' ho fatto.» (Risp. II, § IV.) Ecco qui descrittaci con esattezza mirabile la funzione eduttiva del pensiero filosofico positivo. Conoscer l'Assoluto per via d'un intimo lavoro di riflessione eduttiva non è impresa impossibile, nè assurda; e conoscerne e provarne l'esistenza per via di causa non vuol dire crearlo, come suppone il Vico. Vuol dire bensì che noi possiamo comporcene l'idea, creandolo, educendolo come ideale per virtù del pensiero. Vuol dire, in somma, esser necessario adoperare *quell' analisi divina de' pensieri umani.... la quale guidandoci fil filo entro i ciechi laberinti del cuor dell'uomo*, ci potrà dare *non già gl' indovinelli degli Algebristi, ma la certezza quant' è lecito umanamente* sul problema finale e sull' assoluto fondamento delle cose. (*Lett. al Solla*, vol. VI, p. 14.) Che cosa sian cotesti *indovinelli da Algebristi*, fatevelo dire da' Teologi e dagli Hegeliani, chè l'avrebbero a sapere!

nonchè il concetto di conversione non potrebbe rivestir forma di principio, ove con esso noi non potessimo correggere altri due criterj che sono due estremi: l'assoluta identità, e l'assoluta diversità. Quando si tratti d'investigar la natura e scrutar la costituzione essenziale dell'essere considerato in sè stesso, a me non riesce concepirla altrimenti salvo che sotto tre forme, o posizioni che si voglian dire; e son queste:

1° Che i termini della conversione restino essenzialmente diversi, opposti, non conciliati; o al più conciliati in maniera empirica (*Dommatismo empirico*):

2° Che cotesti termini in sostanza siano essenzialmente identici (*Dommatismo razionale e metafisico*; *Sistema assoluto*):

3° Che siano l'una e l'altra cosa insieme; diversi in quanto identici, identici in quanto diversi (*Dottrina filosofica positiva*).

So che i positivisti, poco benevoli a tal maniera di speculazioni, sorrideranno a questo linguaggio per loro poco men che sibillino. Ma non v'è riso che basti a distruggere i fatti, e la storia. Tutta la storia passata e anco futura del pensiero speculativo s'è aggirata e s'aggirerà in perpetuo sopra que' tre punti; per cui chi voglia in qual sia modo filosofare, non può non imbattersi in una delle tre posizioni anzidette.

Nella prima d'esse i termini della conversione, assolutamente ed essenzialmente diversi, convertonsi; ma in guisa affatto estrinseca, meccanica. De' due termini l'uno è assolutamente fuori dell'altro; sì che paion solamente fra loro congiunti, quasi attaccati, addossati l'un l'altro non si sa come, non si sa perchè. Dunque alterità empirica, empirica differenza: differenza reale fra essi, non già svolgimento di forme, nè di contenuto; non diversità di momenti, d'atti, di funzioni, ma di stato. Si direbbe che non ci sia altro che suoni acuti di qua e suoni gravi di là, ma sempre fra loro scordanti, non sapendosi ritrovar quella nota fondamentale e co-

mune che, temprandoli insieme, vaglia a comporli in armonia. Però qui non ci ha moto, non vita, ma realtà fredda, immobile, stecchita. A è A; B è B; C è C; l'essere è l'essere: ecco tutto.

Nella seconda i termini, come essenzialmente identici, si convertono, ma solo in apparenza. Si convertono solo per ripeter sè medesimi. Si convertono perciò in quanto si compenetrano: il che non vuol dir conversione, ma identità assoluta. Ci è svolgimento, processo, sviluppo, varietà di momenti; ma è svolgimento formale, sviluppo fenomenico, semplice varietà non diversità di momenti: quindi ripetizione, monotonia, necessità meccanica materiale, o meccanismo ideale. Nulla di nuovo, fuorchè il fenomeno. Una la sostanza, ma infinitamente molteplici le superfici. L'essere, l'essenza delle cose è identità concreta, identità sostanziale. Qui dunque c'è difetto di fecondità vera nell'essere; dimodochè la conversione è compenetrazione di termini in una varietà infinita di momenti reali e tutti fenomenici. A=B; B=C; C=D: l'Essere è il Diventare.

Nel terzo caso, finalmente, la prima e la seconda posizione sono conciliate. Nè tal conciliazione accade mercè i soliti principii superiori, e i soliti terzi armonici, e i soliti dialettismi che, quanto più voglion accordare, tanto più facilmente scordano alterando, sciupando, guastando la natura dei termini che intendono trarre ad armonia. Sono bensì conciliate, perchè legittimate entrambe; nè potrebbon esser fatte legittime, ove ciascuna d'esse non serbasse l'individuale esigenza che la distingue. Voglio dire che fra' termini della terza posizione non v'è un'assoluta identità; e non v'essendo assoluta identità, e'sono distinti; e distinto eziandio ne risulterà il processo. Laonde, anzichè compenetrazione, fra essi ci è conversione; anzichè assorbimento dell'un nell'altro, rispondenza. Or come sarebb'ella possibile tal conversione ove fra'termini non fosse opposizione? Essi perciò hanno un limite in sè, e quindi un intervallo. E non ostante i li-

miti e gl' intervalli e' pur si toccano, ma senza confondersi: e non potranno confondersi perchè la lor differenza non è di forma, anzi di sostanza. Qui dunque non v' è noiosa e monotona ripetizione: ci è vita vera, originalità, novità, fecondità d' essere. *A* si converte con *B*, non perchè l' uno sia l' altro, non perchè siano identici, ma sì perchè sono distinti. Or come potrebbero esser distinti senza un fondamento comune?

Per astratto che paia questo nostro linguaggio, non potrà essere oscuro a chi abbia qualche dimestichezza con ispeculazioni di cotal genere; nè dubbia od oscura tornerà la conseguenza che ne trarremo. Ed è che il criterio della conversione, sia che l' obbietto di essa vogliasi intendere come assorbimento o compenetrazione de' suoi termini, sia che come assoluta alterità; riesce sempre infecondo, sterile, esclusivo, irrazionale, o al più apparentemente razionale. Dunque la posizione metafisica più legittima e positiva sarà la terza; ed è quella appunto che si trae dalle dottrine del Vico. Spieghiamoci più netto, e confermiamo qui anc' una volta il concetto della Scienza e del Criterio.

Nella prima posizione la scienza non è possibile a verun patto. Ella pecca per difetto. Ella pecca per non saper essere scienza metafisica in modo alcuno e sotto nessuna forma: però essa è nulla perchè, metafisicamente, è *scienza del non sapere*. Tale sembra voglia esser la *missione* storica degli odierni positivisti: Far la scienza del non sapere metafisico! In sostanza e' non fanno che riprodurre la posizione di Sesto Empirico, modificandone la forma: παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι. E poichè tal posizione è negazione dell' esigenza metafisica, però cotest' indirizzo deve assumere più forme, maniere diverse, metodi differenti, rappresentandoci così gli sforzi inefficaci del pensiero, ed esprimendoci 'l conato infruttuoso della mente. Ella quindi piglia forma di credenza, la cui più alta e sistematica espressione è il *credo quia absurdum*; e piglia forma altresì di senso comune, d' ana-

lisi, d'osservazione, di classificazione, d'indagine particolare, induttiva, sperimentale, psicologica. Tal si è quella lunga serie di tentativi più o men razionali che dal monoteismo informe, cui nella religione s'eleva il pensiero attraverso un teologismo più o men riflessivo si va innalzando e negando sè stesso, e vuol essere scienza d'autorità, di fatti, di coscienza, d'istinto, di sentimento, d'esperienza. Quindi è Tradizionalismo, Psicologismo, Spiritualismo, Materialismo, Filosofia del *sensus naturæ communis,* Filosofia del sentimento, Scetticismo. Tutte filosofie entro cui più o meno spiccatamente s'annida il Positivismo, perocchè tutte consentano nel cogliere il diverso, l'essere come diverso, alla guisa che lo presenta il fatto. Però non sanno spiegarlo, non sanno intenderlo. E quindi l'oggetto del sapere metafisico per esse riman sempre tale, sempre diversità empirica.

Nella seconda posizione il concetto della scienza è possibile: tanto possibile, tanto facile, che pecca per eccesso; pecca, come dicemmo, per voler essere *scienza assoluta*, e quindi finisce per diventare scienza del nulla: scienza dell'essere che s'annulla. Tal si è l'Idealismo assoluto, e tali tutti que'sistemi che gli sono affini: la teorica del tutto-idea, dell'idea-tutto, che pone il contenuto dell'essere come assoluto, identico, universale. Il *divenire* è legge; legge essenziale, legge suprema: per cui gli Hegeliani oggi non fanno che ricantar sott'altra forma la posizione d'Eraclito: Πάντα χωρεῖ οὐδὲν μένει: ripetizione monotona, monotono ritornello, ond'agli occhi di costoro (secondo l'osservazione d'un tedesco) tutto è vecchio, tutto è saputo, e nulla di nuovo, nulla di spontaneo, nulla d'originale non sarà mai possibile nell'essere stesso.[1] L'identico nel diverso, ma nel diverso fenomenico, apparente: ecco la formola dell'Idealismo assoluto quando l'Hegeliano voglia esser conseguente a sè medesimo.[2]

[1] STAHL, *St. della Fil. del Diritto,* vol. II, p. 300.

[2] Non mi facciano il viso dell'arme i miei buoni amici Hegeliani, se

Nella terza posizione, finalmente, la scienza intesa come sapere metafisico non è un nulla, dicemmo, e neanche il tutto. Non è metafisica negativa, e nemmanco scienza assoluta. La divisa dunque della vera filosofia positiva è il gran principio Leibniziano, che troviamo verificato anche nelle dottrine del Vico: *Tutti i sistemi esser veri in ciò che affermano; tutti essere falsi in ciò che negano.* Perciò il carattere che la distingue risiede e spicca sopratutto nell'accettare quel che le posizioni contrarie ed opposte affermano, e nel negare precisamente ciò ch'elle negano. Essa nega la loro esclusività, le corregge, e le invera. Quindi riesce filosofia positiva, in quanto è produzione de' fatti e del pensiero; risultamento d'un lavoro costante e combinato fra l'esperienza e le idee, fra la natura e lo spirito, fra la storia e 'l pensiero. Più che sperienza, in lei tutto è sperimento: tutto conversione incessante, attuosa, e quindi fiducia profonda nel reale come nell'ideale, fede vivace nella storia come nella ragione. La filosofia positiva dunque è positiva non perchè neghi la metafisica, come pretende il Positivista, ma sì perchè nega, dall'una parte, la metafisica dommatica, l'assoluto sapere, l'assoluto *a priori;* mentre dall'altra nega lo stesso Positivismo, ch'è in sostanza il nullismo metafisico. Or se la funzione filosofica seriamente positiva non è quella che nega bensì quella

---

col mio corto cervello non arrivando ad afferrare il secreto vincolo dialettico delle due parole, abbia qui considerato il *diverso* come effimero ed accidentale rispetto all'*identico*. Ma non son essi modesimi che pronunziano, legge suprema esser l'INDIFFERENZA DIFFERENZIATA INDIFFERENTEMENTE? Or che ci dicon queste parole? Traducendole in linguaggio un po' più umano, s'è possibile, ci significano precisamente questo: *Identità fatta diversa in modo identico.* E che cosa vuol dire *identità fatta diversa in modo identico?* Vuol dire *identità* NELLA *diversità*, nè più, nè meno. Dunque l'essenziale è sempre l'identico! Però non si sono ingannati coloro che, nella stessa Germania, hanno rassomigliato il sistema di Hegel ad un serpente che si morde la coda. (Ved. presso LERMINIER, *Hist., de la Phil. du Droit*, Vol. II) Nè sonosi ingannati, nel medesimo paese, nel dire che l'Idealismo assoluto ci rammenta la *cornetta di Münchhausen* la quale sonava da sè! (STAHL, *Op. cit.*, vol. cit., p. 499).

che afferma, ella nega appunto il puro astratto, nega il puro concreto, e così afferma la vita e l'armonia d'entrambi ricercandola. Non siamo dunque hegeliani anche noi? non siamo anche noi positivisti? Noi affermiamo, infatti, quel ch'essi affermano; ma siam pronti a negare la loro negazione. I primi afferman l'identità com'essenza delle cose; e però, se voglion esser conseguenti, devon negare la differenza in quanto essenziale ella medesima. I secondi affermano una relazione tutta *estrinseca* e stavo per dir meccanica fra le cose; la identità astratta, la differenza reale, immediata e però solamente empirica, data, mostrata dal fatto, ma non legittimata dalla ragione: perciò essi negan l'identità come essenziale nell'essere, perchè non capiscon l'essere, nè loro importa guari capirlo. Or là filosofia è positiva, 1° perchè afferma l'elemento positivo, voglio dire l'affermazione d'etrambe queste due posizioni; 2° perchè negando l'elemento negativo contraddice alla negazione di esse. L'ingegno filosofico positivo sarebbe un imperdonabile e meschino anacronismo e contraddirebbe a sè medesimo, ove non accettasse il positivo che è nell'una e nell'altra di queste contrarie posizioni cui è giunta la moderna filosofia europea. Ma se la nostra posizione è davvero moderna, non però cessa d'essere antica: ed è antica senz'esser vecchia. Essa è la medesima esigenza di quelle due grandi dottrine attorno a cui s'affatica da venti secoli la speculazione occidentale, Aristotelismo e Platonismo. Aristotele e Platone non si contraddicono. Essi concordano, s'altro mancasse, nel concetto della scienza; e gli opposti indirizzi ond'abbiamo parlato sin qua in modo puramente astratto e teoretico, non appartengono ad essi, ma di essi ci rappresentano appunto l'esagerazione. Dunque la correzione più seria ed efficace del Platonismo e dell'Aristotelismo sta nella terza posizione. La quale perciò, in mentre che giustifica la storia della filosofia, la innalza ad unità razionale, e le imprime una forma razionalmente positiva.

In che veramente consiste tal forma razionale e positiva di speculazione metafisica?

Ella consiste nel porre tre ordini di realtà, ma signoreggiati da un medesimo principio. A questi tre ordini di realtà il Vico, certo per significarne l'indipendenza e la distinzione essenziale, diè titolo di *mondi:*

Mondo delle Menti e di Dio (*Processo ideale*);
Mondo della Natura (*Processo naturale*);
Mondo delle Nazioni (*Processo istorico*).[1]

[1] Il concetto de' *tre processi* è simboleggiato ne' *Tre mondi* della *Dipintura* messa in fronte alla Scienza Nuova. Taluno potrà sorridere pensando a questo schema simbolico; e sorrida a sua posta! Non è mancato invece chi lo abbia preso sul serio come in Germania il Göschel, il quale ha saputo scorgervi un concetto metafisico originale, tantochè ne' suoi *Fogli sparsi* ne ha parlato in opposizione all'Hegelianismo (Ved. CANTONI, *St. Critici*). Ma ci è una ragione seria per cui il Vico pone in fronte alla Scienza Nuova cotesto suo schema? Ovvero è una fantasia platonica e mezzo teologica, uno scherzo da erudito, un giuoco da letterato, un vaneggiamento d'un contemplatore solitario e fantasioso? Una ragione c'è; ed è quanto seria altrettanto chiara. Cotesto schema simboleggia appunto la sua dottrina metafisica, i cui germi dicemmo trovarsi nelle opere latine. Avvertimmo già che una metafisica nella *Scienza Nuova* c'è, ma vi è supposta, vi è presupposta, non già *incorporata* con essa, come crede il prof. Spaventa. Come fate a sapere (mi si chiederà) che cotesta metafisica ci è, ma vi è supposta? Lo potrò sapere per più vie. Lo so, perchè lo induco dall'insieme delle dottrine spiegate in quel libro. Lo so, perchè guardo alle attinenze infinite, tacite ed espresse, fra la Scienza Nuova e le altre opere. Finalmente lo so, perchè l'autore stesso me lo dice e me lo fa intender chiaramente con la sua *Dipintura.* Che cosa infatti vorrà significare mai cotesto schema simbolico? Il concetto de' *tre mondi* racchiude in sostanza quello de' tre *processi* dell'essere; col che il *solitario del secolo XVIII* anticipava d'un secolo l'Hegelianismo, ma nel medesimo tempo lo correggeva. Ora, chi applichi al triplice processo il criterio della *Conversione del vero col fatto,* nel mentre può imprimer valore di principio a cotesto criterio, si avvede che proprio in quella *Dipintura* giace nascosto il nòcciolo, per così dire, della mente del Vico, e però la chiave maestra della sua dottrina metafisica. Questo schema da una parte è come il risultato delle opere latine ridotto a concretezza sensata, e presentato sotto forma simbolica; mentre dall'altra e' si presenta come l'antecedente immediato della Scienza Nuova, e figura quasi il perittero degli antichi edifizi. Che sia così non c'è bisogno di perderci in istudiati arzigogoli. Il fine per cui egli prepone al suo libro la Dipintura è detto nello stesso titolo: la *Dipintura proposta al frontispizio serve per l'*INTRODUZIONE *dell'Opera.* Dunque, ridiciamolo, in lui c'è una metafisica; e questa metafisica non è *incorporata*

Or se tre sono gli ordini della realtà, in questi per prima cosa, vuol esser fondata la genesi e l'ordinamento delle differenti parti che compongon la filosofia. La prima di queste parti riguarda il processo ideale, il processo in sè medesimo considerato, l'essere attuale, l'*infinito attuale*. Ella è metafisica e logica, due cose in una; ma senza che fra loro ci sia quella pretesa equazione che a marcia forza ci voglion vedere gl' Idealisti assoluti. Se è vero che la metafisica è anch' essa una logica, non è vero che la logica sia la metafisica. — La seconda parte è la filosofia della natura, la quale versa nel *finito attuale* senza che s' abbia da imporre alle fisiche discipline. Ella non fa che applicare, in accordo co' risultati sicuri dell' esperienza, il solito criterio della conversione, per cui non potrebb' esser detta costruzione *a priori*. — La terza parte, finalmente, è la filosofia dello spirito sotto tre forme, o processi: storico, sociologico e psicologico. L' obbietto di essa non è il finito, nè l' infinito, ma il finito che *tende* all' infinito, l'*infinito potenziale*. Ora il problema di tutt' e tre queste parti è quello stesso di ciascuna, ma sotto forma peculiare. Esso consiste nel mostrar l'identico nel diverso e viceversa; cioè nel mostrare la conversione del Vero

---

nella Scienza Nuova, ma è tutta in quello schema che *serve per introduzione dell' Opera*. Perciò chi voglia intendere il suo libro, s' ha da studiare d' intendere innanzi tutto la *Introduzione* che vi è preposta. E pure quanti sono che ci abbian badato? Quanti sono anzi che non ci abbiano riso? Ma che cotesto invece sia negozio da non pigliarsi a gabbo, ce lo dice egli medesimo là dove *ristringendo l'*IDEA *dell' Opera in una somma brievissima*, accenna che cosa rappresenti in sostanza la sua figura. Che poi intendesse racchiudervi una dottrina metafisica, lo avverte chiaro nella lunga nota in su la fine della *Spiegazione*, dove per fare intendere al lettore la *bellezza della Divina Dipintura*, gli pone sott' occhio l'*orrore e la bruttezza* d' altre dottrine contrarie, per es. lo Spinozismo, il Determinismo storico, lo Scetticismo, il Sensismo, l' Epicureismo e simili. Dunque (giova ribadirlo bene) di sotto a que' simboli, che a taluno son parsi fantasia da poeti, la critica seria e indagatrice ha da scorgere due concetti: 1° il concetto della *Conversione;* 2° il concetto de' tre *Processi*. Questo è il punto, e quello è la leva; e con quel punto e con questa leva, chi ne avesse la forza, potrebbe muovere terra e cielo.

col Fatto, della forma con la materia, dapprima in sè stessa, poi nella natura, poi nello spirito e nella storia.

Questa è precisamente la divisione razionale e positiva della filosofia. Ed è razionale e positiva perchè mentre racchiude il vincolo secreto de' tre processi, nega insieme la pretensione de' sistematici assoluti, agli occhi de' quali la genesi del pensiero è identica a quella dell' essere. Per noi invece fra l'una e l'altra non v'è identità, ma conversione. Ed è questo, come vedremo, il significato sincero della nota sentenza vichiana su la relazione fra l' ordine logico e l' ordine ontologico.

A conclusione intanto di tutto ciò che siam venuti discorrendo ne' precedenti capitoli su la scienza e sul criterio della scienza, dobbiamo vedere in che modo il criterio delle tre posizioni ond' abbiamo innanzi discorso valga altresì a farci interpretare la storia della filosofia, e intender la genesi e determinare la peculiar natura de' differenti sistemi filosofici.

Non si può esser filosofo senza essere storico della filosofia, e viceversa. Scienza e storia della scienza sono due aspetti d' un medesimo subbietto; ma sotto diverso punto di lume. Sono due aspetti che non si confondono fra loro, ma si distinguono; e si distinguono appunto, perchè s' hanno a compiere a vicenda. Questa è legge universale di ciascuna scienza, ma segnatamente della filosofia. La necessità della storia d' una scienza, infatti, è in ragione inversa della sua compiutezza e costituzione. La storia della matematica è una curiosità, un' erudizione agli occhi del matematico. Erudizione e curiosità la storia della chimica e della fisica pel chimico e pel fisico puramente sperimentale. Ma potrebb' esser semplice curiosità la storia delle scienze induttive quando si pigli a considerarle nelle loro questioni generali come ha fatto il Whewell? Sarà semplice erudizione la storia del Diritto pel giusnaturalista? Erudizione e curiosità la storia del sentimento religioso studiato nelle differenti civiltà? Tanto meno dunque la storia del pensiero filo-

sofico potrebb'esser pel filosofo una quistione di curiosità. Una filosofia che divelta e stralciata dal suo passato non sappia annodarglisi e continuarlo e correggerlo, più che filosofia è romanzo; più che speculazione seria, utopia. Un agrimensore cui manchi il terreno da sottoporre a misura; un pilota senza naviglio sopra cui possa adoperar lo scandaglio e la bussola: tale per me è il filosofo senza la storia de' sistemi filosofici.

Sennonchè, studiar questi sistemi nella storia per noi non è, come per gli ecclettici, studiare la scienza stessa. La storia è mezzo efficacissimo, strumento essenzialissimo, condizione vitale per la scienza, ma non cagione. Ora perchè lo studio de' sistemi abbia valore di strumento efficace, è d' uopo saperlo non pur maneggiare, ma indirizzarlo ad un fine altresì. Per l'una cosa e l'altra un criterio è imprescindibile. Dond' emerge cotesto criterio? Dalla storia, dicono alcuni. Ma allora la storia sarebbe la scienza stessa! Dalla mente, risponde altri, cioè dal sistema. Ma in tal caso la mente, il sistema sarebbe la storia! Nè dall'una, dunque, nè dall' altra sorgente in modo esclusivo può emergere il criterio, sibbene da entrambe. In che maniera? *Hoc opus, hic labor.*

Perchè il criterio possa riescir davvero profittevole dee metterci in grado d'interpretare in qualche modo la storia. Dee farci comprendere il suo problema; dee farci intendere il suo fine. Ora per interpretare la storia della filosofia innanzi tutto è mestieri disporla, ordinarla; ordinarla secondo il fatto, più che secondo le ispirazioni di nostra fantasia. Ma, daccapo, come disporre e ordinare senza un criterio? Ecco la necessità della psicologia. La quale sedendo in mezzo, per così dire, alla storia e alla filosofia, cioè in mezzo ai fatti, ai sistemi che ci porge la storia e alla teorica che può darci il pensiero, costituirà l' unica sorgente del criterio. E il segno men fallace a ponderarne la verità e legittimità è il vedere se ci ha rispondenza fra lui e l' ordine cronologico nonchè i caratteri presentatici dalla storia

delle differenti dottrine. Tal rispondenza ci può fallire in due modi, e per due ragioni; o perchè la materia non si presti, ovvero perchè il principio tolto siccome regola torni inapplicabile ed erroneo. Nell' un caso la storia, come scienza, è fatta impossibile per sè stessa: nell' altro è fatta impossibile da chi la studia per non aver saputo imbroccar nella scelta del criterio. Di fatto, per vedere se uno storico della filosofia erri lungi dal vero, non c' è che guardare alla composizione del suo disegno. Quand' ei prediliga alcune figure, e metta l' una anzichè l'altra sotto certi punti di lume, e faccia risaltar questa più che quella scuola, e rintani giù fra le ombre un' altra, o tiri un velo sopra una terza, egli per noi è storico da scuola, storico da gabinetto, storico a proprio servigio, storico esclusivo, perchè esclusivo il criterio col quale interpreta la materia ch' egli ha fra mano. Tutti gli Hegeliani senza eccezione danno in questo difetto.

Senonchè la storia de' sistémi, ch' è appunto la materia sopra cui lavora lo storico, può davvero prestarsi ad uno studio che serbi valor razionale? — I fini dello storico sono diversi. Principalissimo è quello di legittimare il proprio sistema (giacchè non si può prescindere da una dottrina), ricostruendo così e ricomponendo gli anelli della tradizione scientifica. Egli dunque innanzi tutto è chiamato, giusta l'osservazione del Ritter, a determinare i *periodi* della storia. Ma sono essi possibili cotesti periodi? Sì, certo, risponde il medesimo Ritter; e ce ne garantisce la vita e la natura stessa dell' individuo, che vuol dir la psicologia.[1] Ma se è possibile determinare i

[1] « *Nous pensons que, comme dans la vie de chaque homme il y a des périodes dans les quelles il a tantôt plus tantôt moins confiance de luimême (la vicissitude du sommeil et la veille en fournit un exemple très sensible), de même aussi dans la vie de l'humanité entière, le développement est soumis à la periodicité. C'est pour l'habile historien un problème du plus haut intérêt que de trouver les périodes de ce développement et d'en déterminer les caractères.* » (Hist. vol. I, p. 28.) E altrove, parlando del periodo della filosofia greca, dice il suo processo esser « *conforme au développement intellectuel de l'homme, dans l'individu comme dans l'espèce, car la civilisation tend toujours de la circonférence au centre.* » (p. ibi, 157.)

periodi storici perchè la materia si presta a tal fine, come farebb'egli, il Ritter, a rilevare e ponderare acconciamente i caratteri delle differenti scuole e sistemi senza il sussidio d'una norma anteriore e superiore alla storia? Eccoci ricascati nella solita necessità d'un criterio che valga ad imprimere forma razionale alla storia: senza di che lo storico potrà esser pregevole per erudizione, prezioso per esattezza storica, saggio e coscienzioso per fedeltà critica, ma non per questo avrà valicato i confini dell'empirismo. Tale è il Ritter fra gli storici contemporanei della filosofia. Egli è critico savissimo, checchè ne dica la scuola di Hegel. È interprete coscienzioso, indipendente, scrupoloso, accuratissimo; ma non è filosofo. A lui fa paura il dommatismo; fa paura il sistema nella interpretazione istorica: e non ha torto. Ma non si può essere storico filosofo senz'esser dommatico e sistematico? Il gran pregio del Ritter sta nel carattere d'indipendenza ch'ei dà alle differenti scuole. Ma un principio sopra cui s'incardini la sua critica, e gli porga ragione di tale indipendenza, a lui manca assolutamente.

Il criterio mercè cui lo storico potrà render utile lo studio della storia ed elevarla insieme a dignità scientifica, sta nell'interpretar la successione e la genesi e le attinenze de' sistemi filosofici ponendo in opera il criterio delle tre posizioni che noi abbiamo accennato. Queste tre posizioni (e altre non sono possibili) invocate a chiarirci nel magistero della critica e della interpretazione della storia, non costituiscon già un criterio empirico, nè un criterio d'indole eclettica; tanto meno un criterio dommatico, sistematico, ricostruttivo. Non è criterio empirico, perchè non sono i fatti storici (e nel caso nostro i fatti storici sono i sistemi filosofici) che lo partoriscano, o lo spieghino; ma egli stesso è che spiega la comparsa delle differenti scuole e dottrine filosofiche nel regno della storia. Non è poi criterio eclettico perchè non iscaturisce dalla storia, nè da' sistemi; anzi ci

fa capaci d' interpretar l' una e giudicar gli altri senza esser sistematici: sentenza che per taluno avrebbe faccia di paradosso, ma non è.[1] Finalmente il nostro criterio non è sistematico, perchè non isgorga dalle viscere stesse di alta metafisica, nè quindi importa ombra di necessità dialettiche, *a priori*, metafisiche. Ma qui dobbiamo intenderci con gli storici hegeliani.

Qual è il criterio storico di Hegel? È il principio stesso della sua filosofia; l' identità assoluta. Una infatti per lui è la filosofia, uno il sistema; e le dottrine particolari non altro che forme diverse d' un medesimo contenuto.[2] Il dommatismo sistematico nella storia de' si-

---

[1] La scuola del Cousin scimmiottando Hegel, com'è noto, vorrebbe far germinare la filosofia dalla storia, e considera perciò come *elementi organici necessari, semplici e irriducibili* solo quattro sistemi; Sensismo, Idealismo, Scetticismo, Misticismo. Da questi fa risultare la storia d' ogni tempo e luogo; o da essi medesimi vuol far germogliare la filosofia: *La teoria deve emergere dalla storia.* (*Cours* ec. Ser. 2ª t. II, p. 109-353.) Or se la storia in ogni grand' età e in ogni periodo filosofico presenta que' soliti *quattro elementi organici*, ne segue che la teoria, dovendo pullulare appunto da essi, altro non potrà esser che un accozzo eterogeneo e, meglio che un eclettismo, un sincretismo. Se gli elementi infatti sono contraddittorii ed eterogenei, non dovrà esser tale altresì l' insieme che ne verrà fuora? Che se per tale accozzo è mestieri d' un criterio, eccoci tosto fuori della storia; e allora non sarà altrimenti vero il gran domma che la teorìa abbia da emerger dalla stessa storia. — Altro difetto del Cousin è, che nella sua divisione non trovan luogo parecchi sistemi, come per es. il Criticismo, e l' Idealismo assoluto: l' uno perchè non è sistema, e nemmanco scetticismo; l' altro perchè, sotto il riguardo psicologico, sarebbe l' unione di due sistemi, secondochè avverte egli stesso. Inoltre non giunge a determinar nettamente la funzione dello Scetticismo nella storia, e distinguerla dalla funzione che esercita il Misticismo, il quale definisce, *le coup de désespoire de la raison humaine:* quasi che il secondo fosse un atto negativo cosciente, com' è il primo, e non già positivo in quanto che importa fede, contemplazione, sentimento e simili. Finalmente chi non vorrà negare agli Eclettici che il Misticismo, il Sensismo e lo Scetticismo siano da riguardarsi come altrettanti sistemi? — Ecco a che mena un criterio erroneo su la divisione e genesi de' sistemi filosofici. Non s' intende la storia, e poi si precipita senza rimedio in una teoria affatto sincretica e però assurda.

[2] « *La storia della filosofia manifesta, ne' vari sistemi che sono apparsi, una sola e medesima filosofia che ha percorso diversi gradi, e prova che i principii particolari di ciascun sistema non sono che parti d' un solo e medesimo tutto.* » (HEGEL, *Log.* Introd. § XIII, trad. *Vera.* — WILMM,

stemi non potrebbe risaltare più evidente, più rigoroso, più universale, più assoluto. Noi innanzi tutto neghiamo risolutamente che le varie dottrine non possan essere altro fuorchè *momenti diversi d'una filosofia*. Dov' è identità di contenuto, a dirne un esempio, fra Idealismo e Materialismo? Tra Teismo e Panteismo naturale o ideale che sia? Ci vuol davvero la pupilla lincea degli hegeliani a vedere, o meglio, a travedere siffatte identità di contenuto! D' altra parte, se posta la *evoluzione della idea o contenuto dello spirito ne seguita* (come dicono) *che la filosofia ha da esser identica alla storia;* non è egli codesto un principio degno d' un eclettico francese? Non è la negazione più aperta, più schietta del progresso in filosofia, meno, s' intende, fino al 1831, epoca memoranda in che con la sua bacchetta d' acciaio il gran negromante del Nord ebbe diffinitivamente segnato e chiuso in perpetuo il circolo della filosofia? S' egli è così, la dottrina de' *circoli* e de' *ricorsi storici* che il Vera dice esser l' errore madornale della *Scienza Nuova*, per me sarebbe anzi una conseguenza logica, immediata, inevitabile dell' Hegelianismo, almeno quant' al pensiero speculativo.[1]

Hist., vol. III, p. 439). La successione istorica de' sistemi perciò riesce identica a quella delle determinazioni logiche della Idea: il perchè in fondo a tutt' i sistemi non si occulta altro che un medesimo contenuto.

[1] Chi consideri bene le dottrine e applichi con accuratezza le esigenze del metodo vichiano alla storia de' sistemi, si accorgerà tosto come nella filosofia, guardata storicamente, ci abbia da esser moltiplicità di momenti, e, che più monta, diversità di contenuto; del che la storia della filosofia greca, come accennammo (pag. 196, 197) porge splendido esempio. Ma, si badi, ciò non toglie punto che ci abbia da essere, come di fatto ci è, differenze di forma. Se i *ritorni* e i *ricorsi storici* non importassero anche in filosofia un contenuto nuovo pur occultato sotto vecchia forma, che cos' altro sarebbe la storia del pensiero filosofico salvo che un' uggiosa e sterile ripetizione d' un medesimo uggiosissimo spettacolo? Nella storia de' sistemi, più che in altre, il moto e lo svolgimento storico non somiglia ad una linea retta, come dicono alcuni, e nemmanco ad un circolo, come pretendono altri. La storia della filosofia è linea retta e circolo insiememente. È linea retta, chi guardi al contenuto; ed è poi circolo, chi consideri la forma, cioè la parte meccanica de' fatti; giacchè la storia, lo dicono e lo credon tutti, è fornita anch' ella del suo

Un' altra osservazione contro gli Hegeliani poichè ci calza. Se l' ingegno filosofico (quello, ben inteso, degl' imperturbabili e severi negromanti in filosofia) racchiude in sè tanta virtù e tal vena architettonica da costruire con lavorío tutto *a priori* il sistema della scienza dell'essere e del conoscere; la conseguenza parmi chiara, irrepugnabile: ed è che la storia della filosofia non potrà non riescire affatto inutile e insignificante. A che sciupar tempo, a che sprecar la nostra attività critica a studiar ne' bozzetti più o manco smorti e melensi e sconci e abortivi che ci presenta la storia, se abbiamo già dinanzi agli occhi in marmo vivo e quasi palpitante il Davide e 'l Mosè? — Dicono: « Noi invochiamo la storia de' sistemi, è vero, ma per semplice guarentigia del sistema: la invochiamo com' una riprova di fatto, com' una conferma sperimentale.... » Conferma di che? Della costruzione *a priori*.[1] Dunque codesta vostra costruzione è una congegnatura inefficace! — D' altra parte, se il sistema giace ascoso e bell' e apparecchiato nella storia e non fa che germinare da essa, in questo caso non sarà inutile la vostra costruttura ideale, *a priori?* Brevemente, una delle due: La costruzione *a priori* del sistema è ella assoluta? Dunque è faccenda inutile la storia de' sistemi. Il sistema giace egli bell' e apparecchiato nella storia? Dunque inutile ogni alma-

meccanismo. Ora dunque per noi il pensiero filosofico è davvero progressivo; è progressivo sul serio; progressivo nel verace senso della parola *progresso*, appunto perchè si svolge anche, e sopratutto, nel suo contenuto. E qui, com' è chiaro, noi rispetto agli Hegeliani siamo addirittura agli antipodi; e non è altrimenti il nostro povero don Giambattista quegli che non *ebbe la fortuna* (sic) *di scoprire la gran legge del progredire della umanità*, ma è proprio il loro Hegel cui toccò la sventura (abbiano pazienza!) di non conoscerla, anzi di negarla codesta legge; o almeno, riconosciutala da Talete fino al 1831, l' ha poi negata a tutt' i secoli avvenire, condannandoli senza scampo a ruminare eternamente la medesima formola metafisica! Il concetto del vero *progresso* è concetto propriamente impossibile nella mente degli Hegeliani, come vedremo nella Sociologia.

[1] MICHELET, *Exam. Crit. de la Mét. d' Arist.*, Paris, 1836, p. 305.

nacchío architettonico dialettico *a priori*. Nel primo caso voi sarete altrettanti Dii; e noi non v'intendiamo, perchè confessiamo di non esser capaci d'intendere un linguaggio e un pensiero sovrumano. Nel secondo poi sarete eclettici, o positivisti; e noi vi superiamo. Non v'è scampo. Se la storia de' sistemi ha da servire di per sè sola a darci la filosofia; se, d'altra parte, la congegnatura *a priori* ha da essere assoluta e tutta d'un pezzo: come legittimarle entrambe? perchè invocar la necessità d'entrambe? Intendo l'eclettico che, non sapendo rinvenir filo d'energia speculativa ne' bisogni intimi del suo pensiero, viene a chieder soccorso alla storia. Intendo non meno il positivista che con le mani sotto le ascelle tutto aspetta dalla storia appunto perchè non ha briciol di fede nelle native forze della ragion filosofica, e sorride agli sforzi ne' quali nobilmente altri si prova. Ma come potrò intender gli hegeliani che invocan la storia nel momento istesso che vantano la singolar pretensione di costruir l'edifizio scientifico *a priori* rifacendosi dal tetto?

Che cosa dunque è da concludere? Precisamente l'opposto di ciò ch'essi pretendono: che nè la storia contiene il sistema, nè la mente può costruirlo e dedurlo *a priori*. Nè induzione, al solito, nè deduzione neanch'in quest'ordin di cose. La possibilità d'una dottrina metafisica può germinare dall'azione combinata delle due forze; dalla storia de' sistemi interpretati a dovere, e dalla energia intima del pensiero speculativo. Or tutto ciò potrebb'egli esser possibile, se questo pensiero non fosse ad un tempo e dentro e fuori della storia?[1]

---

[1] Lo Schmidt divide la storia de' sistemi filosofici movendo dal concetto della filosofia che per lui è *scienza del fondamento ultimo del nostro pensiero, e dell' assoluto*. E poichè cotest' obbietto si può concepire in tre guise, cioè obbiettivamente, subbiettivamente e nell'un modo e nell'altro riconoscendoli entrambi come identici, però ne deduce l'opposizione de' sistemi, e la divisione della storia. La prima e più generale divisione è questa; 1° filosofia greca; 2° filosofia nuova avanti Kant; 3° filosofia

Il nostro criterio non è niente di tutto questo. Non è empirico, non è eclettico, non è sistematico, non è dommatico. È positivo, e razionalmente positivo. Ed è tale perchè piglia di mira non già i sistemi propriamente detti, anzi le posizioni ultime, più semplici, irreducibili del filosofare, squadrandole sotto doppio rispetto; sotto il rispetto della scienza, e del suo oggetto. Le posizioni possibili dell'ingegno filosofico, di fronte al sapere metafisico, dicemmo esser tre: 1° impossibilità della metafisica (Scetticismo); 2° sua attualità (Sistema bell'e compiuto); 3° sua possibilità (Critica). Anche tre, dicemmo, le posizioni del suo oggetto, cioè le possibili soluzioni del problema metafisico. Dunque tre han da essere i sommi generi sotto cui la storia può venir adunando, disponendo, ordinando le dottrine, gl' indirizzi, i metodi, le esigenze speculative formanti le specie e sottospecie, le

---

recente dopo Kant (*St. della Fil.*, p. 16). Innanzi tutto questa è una divisione essenzialmente sistematica, e riesce alla filosofia dell'identità: il che solo basterebbe a condannarla. Il concetto inoltre nel quale è fondata è superlativamente esclusivo; tanto che rimangon fuori del corso istorico interi periodi di speculazione occidentale, per non parlare della filosofia orientale. Così precisamente egli tratta, per esempio, la scolastica; la quale, tuttochè non si possa dire speculazione metafisica, non però cessa d'essere speculazione, quantunque in servigio della teologia e del domma. E poi, come mai dalla filosofia greca, con un salto più che mortale, si piomba a Cartesio? Dov'è qui, non dico la verità, ma la realtà del processo storico della filosofia? Un'altra domanda. Lo Schmidt pone l'*identità* come contrassegno del 3° periodo della filosofia. Ma, con qual diritto, con che verità qualificar tutt' i filosofi di cui egli parla nel suo 3° periodo col carattere dell' identità? Come si vede, lo Schmidt cade nell'*a priorismo* hegeliano, ma senza far pompa de' grandi pregi di Hegel. Tranne l'opposizione fra' sistemi, nonchè la triplice maniera onde in essi è concepito l'assoluto, ei confessa di non saper altro per via *a priori* di concreto, di particolare circa la storia delle scuole e delle dottrine filosofiche: dovecchè Hegel non pur move dalla logica, come s'è detto, e dalle alture logiche procaccia dedurre i sistemi ed i *momenti* della storia, ma più ancora li costruisce; li costruisce indipendentemente dalla storia. Il metodo dello Schmitd, quindi, avrebbe una parte accettabile, un aspetto vero; che, cioè, l'indagine storica, per lui, non riescirebbe un di più affatto inutile, come in sostanza dovrebb'essere per Hegel. Se non che cotesto bel pregio svanisce, tosto che si pensi all'erroneità ed esclusività dommatica del principio onde move la sua speculazione. (Op. cit., p. 23.)

divisioni e suddivisioni de' vari sistemi che ci presenta il fatto istorico della filosofia. Non v' ha dottrina che ne resti fuori: nè v'è sistema che il nostro criterio non interpreti e legittimi. Esso racchiude una legge; anzi guardato psicologicamente è legge egli medesimo: quindi è processo, è ternario, è tricotomia, come direbbero gli hegeliani, ma basata in un fatto, fondata in una necessità psicologica. È legge; ma è una legge, vorre' dire, libera; libera nell'ordine delle applicazioni. È una tricotomia mobile, variabile, moltiforme. È un ternario progressivo da applicarsi liberamente fin dove si può, senza che neppur d' un minimo la storia abbia a restare forzata ne' suoi responsi, compulsata ne' suoi principii, violentata nelle sue conseguenze. Il nostro criterio, dunque, non è un letto di Procuste perchè non iscaturisce dall' alto; anzi lascia dischiuso il corso istorico all' attività speculativa, sì che lo svolgimento de' sistemi, più che un circolo, sia davvero quel che debb' essere; un processo.

Si può egli applicare alla storia de' sistemi cotesto criterio? Ovvero è atto solamente a significarci la genesi ideale delle posizioni del pensiero? È atto all'una e all' altra funzione. Anche qui, come nella genesi enciclopedica e nella distribuzione delle scienze, non è lecito confondere, ma neanche separare l' aspetto ideale dall'aspetto istorico. Non è egli vero che, teoricamente parlando, chi voglia filosofare non può imbattersi in altro che in una delle tre soluzioni sopra indicate circa il problema metafisico? Or bene, il fatto istorico non ci mostra sistema, non ci addita dottrina, che ad una di esse più o men direttamente non abbia a ridursi. Intanto ove il nostro criterio non si potesse applicare alla storia, che cosa ne verrebbe? Questo: che da una parte la filosofia mancherebbe d'ogni valore scientifico, e la storia di essa, dall' altra, non potrebbe assumere forma e significato razionale di sorta. Ma come applicarlo cotesto criterio? Qui *giace Nocco!* diceva il buon padre Cesari. Poichè qui ap-

punto è mestieri saper cansare due scogli del pari esiziali e funesti: il fatalismo istorico degli hegeliani, e quell'accidentale, quell'arbitrario, quel succedersi empirico e arruffellato dei sistemi onde non sanno darsi conto nè ragione gli altri storici della filosofia.

I sistemi filosofici (Hegel qui ha ragione) non formano già successione fortuita; ma neanche compongono, come altrove toccammo, organismo d'ogni parte serrato e compatto. Nella storia della filosofia e quindi fra' differenti suoi periodi, ci è continuità, ma ci è pure discontinuità; vi è intervalli fra' quali non sempre esistono annodamenti e articolature, ma spesso giunture e saldature esteriori; nè sempre scorgiamo connessioni, ma successioni. Or in questi passaggi la storia ci presenta le forme negative, le forme transitorie della metafisica, le quali perciò non sono sistemi, non sono forme positive come quelle dianzi accennate. Tali sono, per noi, il misticismo e 'l sincretismo, l'eclettismo e lo scetticismo, il criticismo e 'l positivismo, e qualunque altra forma nella qual si racchiuda un' esigenza metafisica non soddisfatta.[1] Or se la storia della filosofia

[1] Pongo in questa categoria l'Eclettismo francese, non l'Eclettismo secondo il concetto leibniziano altrove accennato. E pongo poi nel novero delle forme negative di metafisica anche il Criticismo, non per ciò ch'egli contiene di positivo, per es. i risultati su la critica del giudizio, il principio della Ragion pratica o simili, ma solo pel risultato negativo cui pervenne il Kant rispetto al problema metafisico. Sotto questo riguardo il Criticismo è il vero Positivismo; il quale perciò non è che una contraffazione grossolana del primo; un Criticismo incosciente. Entrambi infatti convengon nel dichiarare impossibile la metafisica: ma nel primo indirizzo cotesto giudizio è un risultato critico, in mentre che nel secondo è una pura affermazione; affermazione promessa, più che altro, dalla storia e dalle lotte inefficaci de' sistemi, come dicono i Positivisti. Chiamando perciò forma negativa di metafisica il Criticismo, intendo guardare questo sistema in attinenza con la soluzione fondamentale della scienza prima, con la scienza dell'assoluto, rispetto a cui si sa a che cosa riescisse la *Ragion pura*. E questo modo col quale consideriamo il Kantismo è confortato dalla nota sentenza di Schelling che noi crediamo verissima: *La Critica del Kant è un'opera unica perchè è il fondamento di tutti i sistemi, senza ch'ella sia per sè stessa un sistema.* (Syst. de l'Idéalisme trascendantal. pag. 140.)

fosse per avventura quel che vorrebbe Hegel, io sfiderei tutti gli hegeliani a giustificare, ad intender coteste forme negative nelle quali talora s' incarna l' attività speculativa del pensiero umano. Per essi la storia dovrebb' esser tutta uno svolgimento perpetuo, crescente e mai non defettibile di forme positive. L' Idealismo assoluto, dunque, non ispiega coteste forme negative; non ispiega gli errori in filosofia, al modo istesso che non giugne a spiegare il male nell' ordine morale. Stando anzi alla legge e alla necessità dialettica, non dovrebbe avvenir tutto l' opposto? Al contrario movendo, come vedremo, dalla psicologia, cioè dalla genesi psicologica, i passaggi e gli intervalli nella storia della filosofia son già bell' e spiegati, ed entro certi limiti anche giustificati; e così avremo spiegato e giustificato le forme negative del pensiero metafisico considerandole come strumenti e condizioni delle forme positive, appunto perchè siffattamente non siamo spinti da una superna necessità dialettica, ma guidati da una legge essenzialmente psicologica e storica.

Semonchè, se due son le serie delle posizioni nel processo istorico della filosofia, una però è la legge che le governa e per cui elle formano un sol organismo, un sol processo. Vi è tra' viventi storici chi nella storia della filosofia distingue due serie di sistemi, sistemi *erronei*, e sistemi *veri*, i quali ultimi per lui formano la *filosofia perenne*. Quelli *negano, separano, confondono;* questi *affermano, distinguono, accordano.*[1] Ma quali sono i veri? È egli possibile anzi, nella storia, un *sistema vero?* E quali poi sono i sistemi erronei? Il panteismo, il dualismo, lo scetticismo, ci si risponde. Ma da quando in qua è diventato sistema lo scetticismo? Neppur quello di Sesto Empirico, portato alla forma più squisita di negazione dal Ferrari, potrà meritare cotesto titolo. Perchè farne dunque una famiglia con

[1] Tale, per esempio, è la dottrina, del prof. CONTI. Ved. *St. della Fil.*, vol. I, *Introd.*

gli altri due, rispetto a cui differisce essenzialmente per la funzione peculiare ch' egli esercita nella storia? E perchè poi appellar *negativi* il dualismo e il panteismo? Forse che essi non racchiudon parte di vero? Questione di parole! si dirà. No, davvero, quistione di sostanza, io rispondo. Dicendo sistema lo scetticismo, e accomunandolo col panteismo e col dualismo, noi avremo alterato profondamente la congegnatura de' sistemi, avremo travisato il valore della storia, nè saremo in grado di coglier alcun vincolo razionale, verun legame organico fra *sistemi veri e sistemi erronei.*[1]

[1] Per la maniera con cho questo valoroso scrittore considera le forme positive e le forme negative del filosofare, avviene che il disegno, ond'è architettata la sua storia, torna esclusivo, unilaterale, parziale, tuttochè egli quasi ad ogni voltata di pagina si piaccia chiamarlo *comprensivo.* Noi intenderemmo il pensiero del Conti quand' egli, a spiegare e scriver la storia della filosofia, avesse ormeggiato, per esempio, il Gioberti, il Rosmini, e come questi avesse diviso tutta la storia e la filosofia in due grandi scompartimonti; sistoma ortodosso, e sistemi eterodossi; di qua la verità, e di là l' erroro. A questo modo sarebbo stato conseguentissimo alle ideo cattoliche. E poichè l' errore, secondo l' ossorvazione del Rosmini, non è, nè può esser sistoma, nò quindi aver loggi, non avrebbe chiamato *sistemi* quelli ch' ei dice sistemi *negativi,* nè si sarebbe affaticato a mostrarli regolati da una legge. La quale pel Conti, chi ben guardi, non è norma istorica, non è criterio focondo e profittevole nella intorpretazione de' sistemi, ma, al più, una veduta della mente escogitata per comodo di studio. Qual vincolo, per dirne una, qual processo fra panteismo e dualismo? fra quosti o lo scetticismo, siano qualunque la forma? Non è vero, dunque, che ci sia una loggo la quale guidi l'errore, ed un' altra che sopravvegli alla verità; come non è vero che nella storia de' sistemi siano due correnti, l' una che sbocca e perdesi negli abissi dello scetticismo, e l' altra che finisce e riposa tranquilla e serena nella *perennis philosophia* guarentita e sorretta da' *cinque criterii.* La legge è una, ma si applica in due modi: come una è la corrente che procede sempre incanalata per entro a un medesimo alveo, ma che talora, straripando, allaga le campagne, e spianta dalle più fonde radici le selve annose, e non di rado stagna e si corrompe e inverminisce, e tal' altra precipita sì che trascina e inghiotte ne' suoi gorghi lo piccole e fragili barchette delle menti umane. Ma è sempre la medesima onda, sempre la medesima corrente che muove da un' identica sorgente; la natura umana. Al qual proposito giova osservare come nè filosofi hegeliani, nè filosofi cattolici potranno intendere convenevolmente la storia del pensiero filosofico e spiegare *naturalmente* le sue forme negative, perchè sì gli uni come gli altri trascurano la psicologia. I primi, come s' è

Il nostro criterio non ha nulla d'estraneo alla storia e alla psicologia; nulla d'*a priori* nel senso dommatico, sistematico, religioso. È un *a priori*, se si vuole; ma un *a priori* di natura essenzialmente psicologica. Or che cosa con la psicologia potremo conoscer d'anticipato su la genesi de' sistemi filosofici?

Anche qui, non altrimenti che nella dottrina su l'ordinamento dello scibile, come poco fa osservammo, è d'uopo distinguer la genesi ideale e psicologica, dalla genesi storica nelle dottrine filosofiche. La genesi ideale de' sistemi si radica nella natura e sviluppo delle stesse funzioni psicologiche considerate in sè medesime, cioè nell'individuo come processo conoscitivo. La genesi istorica poi tiene anch'ella al processo conoscitivo, ma considerato nella specie, nella successione storica e sociologica. Dall'una non può esser dedotta l'altra, perchè nella seconda intervengono cagioni assai più complesse che non troviamo nella prima. Or dalla psicologia noi potremo conoscere anticipata la genesi ideale dei sistemi, non mai la genesi storica. E in che consiste ella cotesta notizia anticipata? Semplicemente in questo: che nel determinare il fondamento assoluto delle cose, il pensiero filosofico non giugne di tratto alla verità che gli è consentita. Dapprima ei la comprende in maniera empirica, e per virtù, come dire, estrinseca; puntellandosi, per esempio, nel senso, nella natura, nell'esperienza, nell'autorità e simili. Poi la concepisce in una maniera affatto opposta, ponendo in opera tutta la energia della propria speculazione. Finalmente per una terza guisa ch'è il connubio, l'accordo, l'inveramento delle due prime.[1]

---

detto, movono da un ordine superiore, dalla dialettica; i secondi invocano il *deus ex machina* della *colpa originaria*. Essi dunque restan fuori della storia e della psicologia, perchè le trascurano entrambe.

[1] Questa legge per cui ricorre la storia della filosofia e che è racchiusa, come specie nel genere, nella legge storica del Vico, fu già divinata da Aristotele, e da lui primamente applicata alla storia della filosofia antisocratica e socratica. L'A. della *Scienza Nuova* non fa che

Questa divisione risponde perfettamente alle tre posizioni del problema metafisico; anzi è come il sustrato, lo scheletro interno e fondamentale delle tre forme positive del filosofare. Risponde altresì alla legge dalla quale, come vedemmo, è governata la genesi enciclopedica, nonchè la distribuzione gerarchica delle scienze. La filosofia, infatti, origina e progredisce come ogn'altra disciplina. È primamente induttiva, e poi deduttiva; ma giunta ad esser eduttiva, le supera tutte, le trasfigura,

---

applicare il medesimo principio a tutte le manifestazioni della civiltà, alla storia in generale; e perciò lo Stagirita è il suo più legittimo antecedente. Il Michelet ha detto che l'esposizione migliore della filosofia da Talete a Platone sia quella d'Aristotele (*Exam. crit. de la Métaph. d'Arist.*, ediz. cit., p. 121). Lasciando stare se com' esposizione sia tale (e tale non si può dir oggi, almeno per ciò che spetta al Platonismo), certo è che Aristotele ci ha dato il vero modello del metodo col quale è da scriver la storia della filosofia. Egli non va nè terra terra come certi nostri critici a cui fan paura le leggi universali, nè svolazza attraverso le nuvole come fan gli storiografi sistematici. Nell' interrogare la storia del pensiero filosofico egli ha con sè due cose: 1º un criterio logico; 2º un principio d' indole psicologica e storica. Il criterio col quale saggia il valore delle differenti scuole, sta nelle quattro sue cagioni di là delle quali non è possibile immaginare altre. Il principio poi è una legge puramente psicologica, non dissimile da quella per esempio del Laorzio da noi altrove accennata (p. 196). Per questa legge la filosofia move innanzi tutto dall'unità, ma confusa ed estrinseca: poi tendendo all'universale, cade nell'arbitrario, ed è filosofia dell' opposizione: finalmente ritorna all'unità, ma in grazia della moltiplicità. Va insomma dall'individuo particolare al generale, e dal generale all' individuo pieno e universale. Questo principio aristotelico è stato messo in chiaro dal Ravaisson (*Metaph. d' Arist.*, tom. I, lib. II, c. II, specialmente p. 345, 481). Abbiamo detto esser cotesta una legge di natura puramente psicologica, perchè nel processo delle facoltà il pensiero dapprima versa nell'unità empirica, nella materia, nel sensibile; poi nelle opposizioni e astrazioni dell' intendimento; e da ultimo in una unità superiore, ch' è unità di ragione. Altrove abbiamo additato la medesima legge sotto forma astratta: *Sintesi iniziale e confusa, Analisi, e Sintesi finale* (p. 232). Ma il difetto d' Aristotele dove sta? Nel non aver avuto coscienza del vincolo secreto che dev' esistere fra il criterio logico, mercè cui la mente dello storico dee ponderare il valore de' differenti sistemi, e 'l principio di natura storica e psicologica col quale egli deve saper disporre e organare la storia ne' suoi diversi periodi. È appena bisogno d' avvertire che criterio e principio per noi, come s' è visto, son la stessa cosa, ma guardata sotto doppio aspetto.

le comprende e le trasforma in proprio nutrimento, in proprio sangue, e però le innalza a filosofia.[1]

Sennonchè quant' al succedersi de' sistemi filosofici, al loro intrecciarsi, modificarsi, sdoppiarsi, ricomporsi e riaffacciarsi sotto novelle forme, nulla non potremo sapere con la psicologia. Nulla non sappiamo anticipatamente quant' alle forme negative del filosofare, che nel processo istorico s' avviluppano svariatamente con le forme positive: il quale avviluppamento s' affaccia così molteplice e spesso impensato e strano, che molti appellano confusione, caos e disordine, anzichè processo organico e razionale, la storia della filosofia. Ecco la necessità inevitabile dell' osservazione, de' fatti, della ricerca storica e della distribuzione dei periodi nella storia de' sistemi. Ed ecco la necessità di applicare ad essi i lumi della psicologia.

Or questa divisione e questa genesi de' sistemi filosofici di che abbiamo parlato, non è che un' applicazione, un aspetto della gran legge storica e sociologica scoperta dal Vico. Il quale infatti direbbe che l' ingegno speculativo, procedendo per tre fasi, periodi, epoche, età o ricorsi, riveste dapprima forma naturale, carattere *divino* e però accidentale, estrinseco, fantastico. Appresso riveste carattere *eroico*, nel quale il conato e lo sforzo della mente del filosofo col suo *razionalismo dommatico* rappresenta ciò che il primitivo *eroe nella moltitudine*; e anche questo, tuttochè staccatosi dal *divino*, non cessa d' esser passeggero, esclusivo, individuale. Finalmente

---

[1] Perciò se la Metafisica nell' ordine logico è la *prima* fra le scienze, come dice Aristotele, è l' *ultima* nell' ordine cronologico (μετά-φυσικά) perchè abbisogna di tutte, come altrove mostrammo (p. 221). Così la filosofia è scienza *generale*, non perchè le rimanenti discipline altro non siano fuorchè *altrettante conseguenze* di essa, ma nel senso ch' ella tiene il *primo posto:* Καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. (*Met.*, VI.) E tiene il *primo posto* sotto due sensi, e per due ragioni diverse; come logica, cioè, e come speculazione critica positiva. Come logica, dicemmo esser condizione universale d' ogni scibile; come speculazione positiva, è posteriore alle altre scienze, viene ultima, e, come ultima, è anche prima: πρώτη φιλοσοφία.

assume carattere *umano;* ed è umano, perchè rappresentando la correzione de' due primi indirizzi, non può non esser *positivo* nel senso che noi porgiamo a questa parola.[1]

---

[1] Il Vico infatti accenna ad una *Storia naturale de' sistemi* (*De Univ.*, CLXXXIII, 4) la quale poi nella sua mente assume forma di *storia ideale* della filosofia (*Prima Scienza Nuova*, c. XXI. *Seconda Scienza Nuova*, lib. II: *D'intorno alla logica degli addottrinati*, p. 238). Ma tanto la storia ch'ei dice *naturale*, quanto l'altra chiamata *ideale*, appartengono al dominio della psicologia, perchè ponno essere spiegate mercè una legge psicologica. Così nella storia, ogli dice, dapprima ha luogo l'indagine delle *cose naturali*, poi delle *morali*, da ultimo delle *razionali*. Quindi Fisici, Moralisti, Teologi: per esempio Empedocle, Socrate, Platone. La mente parte dal simbolo, anzi vi nasce: indi trasporta il simbolo ad indicare il *vero fisico*, poi il *vero morale*, appresso il *vero metafisico*. Or questa genesi a cui ogli accenna, si applica evidentemente tanto al processo delle scienze, quanto a quollo della filosofia; e, di più, risponde appuntino alla storia e al processo ideale de' metodi. I metodi per lui sono tre; l'*Induzione*, il *Sillogismo*, il *Sorite*. (*De Antiquiss.*, c. VII, § IV, 14.) È bene avvertire com'egli, discorrendo del *Sorite*, sbagli nell'attribuire a Socrate quella forma d'induzione cui allude nel *Libro metafisico;* e non meno sbaglia, come osservammo, quando chiama sillogistico il metodo aristotelico. Ma questi, com' è chiaro, sono sbagli di storia, inesattezze di fatto, non già di dottrina. Ciò che importa è che sin nel *Libro metafisico* egli sa scorgere un vincolo, un processo, e quindi un progresso fra le tre posizioni metodiche del pensiero: Induzione, Deduzione, Eduzione, rispondenti alla storia delle scienze, come a quella della filosofia. Giova perciò intenderci bene. L'Induzione, per lui, è un artifizio sintetico, ma d'indole empirica; onde la mente non facendo che raccogliere, adunare, procede dall'effetto alla causa, e quindi è analisi, diremmo, sintetica. (INDUCTIO, FIGURA ANALYTICA; SYLLOGISMUS, SYNTETICA. Ved. *De Const. Philologiæ*, cap. IV.) Il Sillogismo invece è un artifizio deduttivo, è *sintesi analitica* per cui la mente procede dalla cagione all'effetto; ma è *incerto nel suo procedimento e però inetto a scoprire* (*De Antiquiss.*, cap. II, VII, 4). Questo è quel metodo ch'ei condanna ne' Cartesiani, ed è quel *sillogismo debole* ἀσθενὴς συλλογισμός che Aristotele biasimava in Platone (*Anal. Post.*, I.) Finalmente il Sorite, per lui, è tutt'altro di ciò che ne dice la logica ordinaria. Il Sorite non è, a dir proprio, nè sintesi, nè analisi. Non è analisi *sintetica* che dall'effetto *salga* alla cagione, e nemmeno è sintesi *analitica* che dalla causa *scenda* all'effetto. Invece è funzione che *concatena cause con cause:* QUI UTITUR SORITE CAUSSAS CAUSSIS, CUIQUE PROXIMAM ATTEXIT. (*De Antiquiss.*, *De certa facultate sciendi*, 15.) Perciò il Sorite essendo la funzione sillogistica nella forma più compiuta, presuppone e racchiude in sè l'analisi e la sintesi, la deduzione e l'induzione, o di fronte a queste debb'esser superiore e posteriore. Dunque la funzione discorsiva che egli appella *Sorite* e che pone nel terzo momento della storia

Se tutto questo che noi siamo venuti sin qua discorrendo è vero, quale ne sarà la conseguenza? Sarà che tanto nella storia della filosofia, quanto nel succedersi de' sistemi, il progresso non è, come ci predicano i positivisti, un' illusione de' filosofi di mente ammalata e nebulosa, ma un fatto storico e psicologico ad un tempo; una storica e psicologica necessità. I differenti sistemi, ci dicono i *filosofi dell' avvenire*, possono conferire al progresso non come cagioni determinanti, ma come sem-

ideale de' metodi, non è altro che il processo eduttivo di cui altrove abbiamo discorso. Nell' annodar *cause con cause* sta l' invenzione del termine medio, e perciò la *conversione del vero col fatto* (p. 215-46). Se non che talora anche in ciò egli si contraddice! Afferma, per es., che l' analisi (la quale abbiam visto essere per lui *posteriore* alla sintesi, e però, come artifizio deduttivo, *posteriore* all'induttivo), sia il metodo puramente *critico* de' Cartesiani; e non senza ragione lo condanna, perchè esclusivo e solitario. Ma più volte poi dice esser tale anche il Sorite: cioè un artifizio puramente critico e analitico. (*De Antiquiss.*, c. VII, § IV. — *De Nos. Temp. Stud. Rat.*, Argum. — *Risp.* 1ª al *Gior. de' Lett.*, § IV. — *De Const. Philol.*, c. XIV. — *Sec. Sc. Nuo.*, p. 239.) Ma non abbiam visto com' egli medesimo ponga il *Sorite* dopo l'*Induzione* che è analisi-sintetica, o dopo il *Sillogismo* che è sintesi-analitica? Come, dunque, se è posteriore e superiore, potrà esser non altro che pura critica e pura analisi, e perciò anteriore e inferiore? Non è contraddizione palpabile cotesta? A levar di mezzo siffatti controsensi, bisognerà stare alla definizione ch' ei medesimo ne porge del Sorite: funzione che *concatena cause con cause*, non già *effetti con cause, o cause con effetti.* Ella compenetra, come dicemmo, in un medesimo circolo l'analisi e la sintesi, l'artifizio induttivo e 'l deduttivo (p. 245). È insomma il metodo ch' egli spesso appella *geometrico* (2ª *Risp. al Gior. de' Lett.*, § IV). È, ripetiamo, il metodo eduttivo, genetico, il quale non è geometrico in quanto debba essere tolto così com' è dalla matematica, ma nel senso che dalla geometria s'ha da pigliar la *dimostrazione*, cioè la *guisa* per far la scienza. Lo dice egli stesso: *non methodus geometrica, sed demonstratio.* E dopo ciò auguriamoci che alcuni suoi critici non vorranno maravigliarsi più oltre ch'egli abbia voluto appellar *geometrico* il metodo proprio della sua *Scienza Nuova!* (1ª *Sc. Nuo.*, p. 140-50). *Uno de' continovi lavori di questa scienza è dimostrare* FIL FILO.... *lo spiegarsi delle idee umane* (ib. p. 44).

Concludendo: Col porre la genesi psicologica de'metodi e 'l processo istorico delle tre funzioni metodiche, il nostro filosofo ci ha dato insieme la dottrina su la genesi positiva delle scienze, secondo l' interpretazione che noi altrove abbiamo accennato (p. 230), e sopra questa legge si modella oziandio la *storia ideale della filosofia*, com'egli dice, o la *storia naturale de' sistemi filosofici.* Sono germi cotesti, io lo veggo; ma germi fecondissimi.

plici condizioni del progredire; cioè com' errori che si combattano, e che nel combattersi a vicenda si correggano. — La contraddizione qui è palpabile; e non è la prima nè l'ultima nella quale intoppino i positivisti. I sistemi filosofici non sono che errori, e pur si correggono! Ma, se correggonsi, in che maniera saran tutti un errore? È possibile correzione senz'una parte di vero? Or se racchiudon parte di verità, certo non avrebbe a parere impresa disperata poterli assommare; per la semplice ragione che se la mente umana è quella che ha potuto partorirli e poi di mano in mano correggerli, ella medesima potrà venirli adunando in organismo, nel che, come si disse, è necessario un criterio superiore.[1]

Abbiamo detto esser triplice il processo delle cose governato da un medesimo criterio, il quale perciò assume valore di principio: la *Conversione del vero col fatto.* Ora il primo processo a cui è d' uopo fare cotesta applicazione è appunto la storia, perocchè lo spirito nasce nella storia, e la fa. E poichè nel medesimo processo istorico è racchiuso il processo psicologico il quale n'è il fondamento più immediato in quanto è la

[1] I sistemi si combattono, è vero: essi rappresentano il transito a verità; e anche questo è verissimo. Ma ciò fanno non tanto perchè sono *errori,* non tanto perchè *lottano,* quanto perchè racchiudono in sè medesimi un elemento di speculazione e perciò di verità metafisica. In una parola, essi lottano, ma non per distruggersi a vicenda, sì per legittimarsi, e compiersi. Giova ripeterlo anche qui: Positivismo e Idealismo assoluto mancano del vero concetto del progresso nella storia de' sistemi. L'uno considerandoli come produzioni fantastiche della mente, crede che poco alla volta essi finiscano per divorarsi a vicenda senza verun incomodo degli spettatori; dovecchè l'altro, avvisandoli come organi e vegetazioni d'una medesima pianta, nega loro ogni ulteriore progresso giunto che sia a vedere sbocciato quel fiore nel quale sono contenuti in *atto* rami, fronde, foglie, tronco e radici della pianta. Questo fiore, si sa, non può essere altro che la filosofia dell'identità. Ora a me pare che, se hegeliani e positivisti vorranno per poco tenersi conseguenti a sè stessi, la storia della filosofia agli occhi loro non potrà essere altro che un *caput mortuum;* sempre per la solita ragione, che gli uni hanno intera fiducia nella costruzione ideale della metafisica, mentre gli altri non ne hanno punto, anzi la negano. *Caput mortuum!* nè più, nè meno. La logica è inesorabile.

stessa nostra coscienza, perciò la prima applicazione di quel principio riguarda la genesi psicologica. Ma, innanzi tutto, che cosa ci dice la storia della psicologia rispetto al problema psicologico?

Capitolo Quarto.

PLATONISMO E ARISTOTELISMO NEL PROBLEMA PSICOLOGICO.

Il nodo al quale per ragioni più o manco immediate si rappicca la soluzione de' più vitali problemi delle scienze morali, e stavo per dire anche quelli della metafisica, è il problema psicologico, che un moderno filosofo ha giustamente appellato problema *generatore*.[1]

La psicologia segue anch' ella una legge cui vediamo soggiacere ogn' altra parte della filosofia. Pigliando a considerare il problema psicologico sotto l' aspetto teoretico, ci accorgeremo tosto della possibilità d' una doppia soluzione, che si riferisce a due sistemi fra loro opposti e contrari: i quali sistemi, per quanto si voglian fregiare di titoli vistosi e facciano pompa di nomi più o meno appariscenti, ci rivelano sempre alla fin fine l' esigenza del materialismo, ovvero quella dello spiritualismo. Se pigliassimo poi a guardare il medesimo problema sotto l' aspetto istorico, sarebbe agevole il vedere come quelle due soluzioni mettan capo a' due maggiori filosofi dell'antichità, Platone e Aristotele, ne' quali s'imbatte sempre la mente dello storico quando meno se 'l crede. Che se oltr' ai due massimi filosofi di Grecia togliessimo ad esame anche la teorica psicologica degl' insigni rappresentanti della sapienza cristiana, Agostino e Tommaso, i quali non fanno che ormeggiare i due

[1] FICHTE, *Doctrine de la Science*, trad. Grimblot, pag. 110.

greci quanto le necessità del domma comportavano, avremmo bell'e fissato l'obbietto e determinato i confini della critica intorno alle principali soluzioni date sul problema in discorso, e fors'anco avremmo tirato le somme linee d'un intero disegno istorico della scienza psicologica fino all'età del Rinascimento. I quattro filosofi menzionati comprendono in germe tutte le posizioni psicologiche possibili, meno una; meno quella, cioè, che, nulla serbando di filosofico e di psicologico, si riduce tutta a negozio di biologia, come vorrebbero certi moderni fisiologisti.

Nella storia della filosofia, infatti, avviene quel medesimo che in ogn'altr'ordin di cose morali: le prime tracce dello sviluppo, i germi del processo, come germi, s'annidan tutti nelle origini. Nelle origini la virtù spontanea e divinatrice dell'ingegno emerge vigorosa e potente così che basta ad alimentare l'attività analitica di più secoli, ed eccitar l'ansia e 'l bisogno speculativo di più e più generazioni. Le origini riflesse della speculazione occidentale pongono lor prima radice nel pensiero greco; massime in quel periodo in cui Platone e Aristotele rappresentando, per così dire, l'analisi in cui sdoppiossi e ingagliardì la sintesi socratica, giungono a toccar l'apice della riflessione metafisica sotto due forme distinte; distinte nell'idea, diverse nella forma e anco nello stile, ma atte ad integrarsi e compiersi a vicenda. Il vivente storico inglese della Grecia ha detto che la speculazione europea, nonchè gran parte dell'orientale, altro non sia stata in sostanza fuorchè un commentario intricato e perpetuo de' due massimi filosofi. A compiere il concetto avrebbe potuto e dovuto aggiugnere che in cotesto commentario, in cotest'analisi, tanto più evidente appare il progresso, quanto più intenso è lo svolgersi delle dottrine, e più fitto e più variato il succedersi delle scuole. Chi dunque pigliasse a far la storia critica del Platonismo e dell'Aristotelismo, e' sarebbe già in grado di far la sto-

ria della filosofia: in cui lo scetticismo avrebbe quella funzione e quell' ufficio che gli spetta; ufficio senza fallo assai rilevante, ma, come dicemmo, di semplice strumento più che d' artefice; funzione di mezzo, d' espediente, d'incentivo più che d'elemento vitale della scienza. Se infatti v' ha cosa nella quale consentano appieno i due massimi filosofi, è questa: che il concetto del sapere, del sapere per via di scienza, debbasi appuntare nell' universale, stante che dall' universale possa emergere unicamente la possibilità della metafisica (pag. 22)) Ecco perchè tale possibilità è già bell' e dimostrata, s' altra prova mancasse, dal fatto storico, dalla storia della filosofia. Ecco perchè lo scetticismo, siane qualunque la forma, è distrutto, o meglio, è ridotto al suo legittimo valore, dall'esistenza stessa e dallo svolgimento cui son venuti soggiacendo il Platonismo e l'Aristotelismo. Ed ecco perchè, ripetiamolo, questi due grandi sistemi racchiudono un significato supremamente comprensivo per due rispetti diversi, l' uno storico e l' altro teoretico, e per due diverse ragioni altrove accennate (p. 201).

Sul carattere precipuo del Platonismo ci sarebbe a sperare che nè critici, nè storici quind' innanzi avessero a discutere più oltre. Volumi in foglio scrissero antichi e riscrissero moderni, sia per determinare il concetto platonico del Bene, sia per isgroppare que' tanti viluppi su la natura delle idee, sia per ispecificar l' attinenza peculiare fra esse e Dio, o per lumeggiare il processo della dialettica e chiarir la forma verace del metodo filosofico platonico, o, finalmente, per additare il rapporto fra 'l pensiero e l' obbietto sovrassensibile di esso. Pare che i più oggi consentano a ritenere, il distintivo platonico star nella teorica dell' *esemplarismo*, e quindi nella dottrina (vera o no che sia) delle idee avvisate com' *eterne conoscibilità, e com' eterne e assolute specie delle cose.*[1] Il che tanto più avrebbe a parer vero, in

[1] Εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον (παράδειγμα) ἔβλεπεν. TIM. — Cfr.

quanto che il punto attorno a cui s'aggira la critica dello Stagirita sta tutta qui: l'*idea* non pure esser superiore alle cose, ma tutta al di là e tutta al di fuori delle cose. Nè le tre scuole d' interpreti che hanno a capo Herbart Hegel e Ritter, e che in Germania oggi dividonsi 'l campo della critica sul significato essenziale e speculativo de' dialoghi platonici, dissentono guari intorno a cotesto particolare, quantunque tutt' e tre riescano a dissidii profondi nell' applicar la critica non tanto erudita, quanto d' interpretazione filosofica.

Difficoltà più gravi porge l' Aristotelismo; col qual nome intendo abbracciare tanto Aristotele, quanto la interminabile tratta de' suoi commentatori. Queste difficoltà senza fallo tengono all' indole stessa della dottrina aristotelica, all' esser ella, per così dire, bifronte, racchiudendo i germi di due contrarie ed opposte direzioni speculative: cosa che, ove non fosse universalmente riconosciuta, basterebbe a comprovarcela, s' altro mancasse, la critica che neanc' oggi ha smesso e certo mai non ismetterà la speranza di porre in accordo lo Stagirita con sè medesimo. Pertanto, riconosciuta l' ambiguità e l' indeterminatezza del sistema aristotelico nonchè il difetto d' impasto omogeneo in parecchie sue teoriche; considerato come Aristotele uscito del tirocinio platonico dovea serbare, come serbò evidenti, alcune tendenze già inseritegli nell' animo dalla viva e potente e drammatica parola di chi seppe concepire e scrivere il *Protagora* e 'l *Filebo;* tenuto conto sopratutto dell' opposizione gagliarda e severa ch' ei mosse contr' al maestro; e, finalmente, considerato lo svolgersi così vario, così intricato, così opposto ne' suoi resultamenti cui l' Aristotelismo andò soggetto attraverso civiltà diverse, tempi diversi, luoghi diversi: non avrebbe a parer

---

STALLBAUM, ne' *Prolegom. al Parmenide.* I, Sez. 2. — ROSMINI, *Arist. esp. ed esam.*, Introd. — ZELLER, *Dell' esposiz. arist. della fil: di Platone*, c. IV. — TRENDELENBURG, *Plat. de id.*, p. 60. — H. MARTIN, *Étud. sur le Tim.*, vol. 1, *Argom.* — COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*, lez. IV.

troppo ardito l'argomentare, come dal tutt' insieme delle sue teoriche, in ispecie dalle tendenze molteplici degli esegeti d'ogni età, cotest' indirizzi devan essere tre, meglio che due. De' quali indirizzi noi chiameremo il primo *iperpsicologico;* il secondo, *naturale* od *empirico;* e il terzo *medio*, ovvero aristotelico-platonico propriamente detto.

Dal significato stesso di queste parole, ognuno s'accorgerà come il nostro criterio differenziale, e la divisione riguardante gl' indirizzi della dottrina aristotelica nonchè le diverse esegesi a cui elle conducono, sia per noi principalmente di natura psicologica; e non può non esser tale. Aristotele, infatti, non cessando d' essere Aristotele, è anche mezzo platonico. Un criterio differenziale, dunque, circa le dottrine de' due filosofi, non potrebb' essere attinto in altra sorgente salvo che in quella della psicologia, dove appunto riluce più netto il dissidio, checchè ne dica il Ravaisson,[1] tra i due filosofi della Grecia. D' altra parte cotesta nostra divisione non solo si porge come criterio a discernere e giudicar le diverse scuole aristoteliche, ma ci somministra modo altresì per valutare l' esplicazione storica del Platonismo al lume di quel terzo indirizzo che noi pensatamente abbiamo appellato *medio.* Il quale, se con gli altri due l' abbiam detto aristotelico, non è meno platonico perciò. Cotesto indirizzo medio, infatti, non è originario, ma secondario. Non è nato fatto, ma capace di farsi, di generarsi, d' assumere fattezze proprie e fisonomia sempre più individuale e spiccata nel corso della storia. Però più d' uno storico della filosofia ha paragonato l' Aristotelismo e 'l Platonismo a due fiumi che risalgono verso due sorgenti diverse; e meglio avrebber detto due correnti distinte d' un medesimo fiume, le quali, scorrendo, sempre più si rimescolano e confondono per entro a un medesimo alveo. Nell' Aristotelismo quindi ci è il Platonismo, o meglio ci

[1] *Essai de Métaph. d' Arist.*, Tom. I, Introd. p. V.

è germi di due maniere di Platonismo, legittimo e spurio. Il Platonismo spurio in sostanza è Arabismo; e la cagion prossima, l'origine immediata di esso non risale già alla dottrina platonica, come altri ha creduto cogliendo a frullo qualche sentenza qua e là sparsa ne' dialoghi del filosofo ateniese; ma risale al medesimo Aristotele; e ciò per due diverse ragioni. La prima delle quali, come ha osservato un illustre storiografo,[1] si radica nell'opposizione che lo Stagirita ingaggiò contro il maestro; e questa, più che cagione, noi diremmo sia stata occasione, incentivo alla dottrina averroistica. La seconda poi vuolsi riferire, come toccammo, all'indeterminatezza e ambiguità della stessa dottrina aristotelica su l'intelletto; tant'è vero che Alessandro d'Afrodisea, intendendolo in parte sotto l'aspetto empirico, potrebbe aver fatto più sdrucciola, per parte sua, la strada all'Averroismo.[2] Se dunque tale è l'Aristotelismo di fronte al Platonismo, si può dire che, ove altri pigliasse a far una storia compiuta del primo conforme al criterio che noi diciamo, farebbe anche la storia del secondo, cioè del Platonismo vero, del Platonismo legittimo, appunto perchè nell'uno c'è anche l'altro, ma corretto, o a dir meglio, compiuto per più d'un rispetto.[3]

Ora che i tre indirizzi non siano per avventura tre fantasie del nostro cervello, potrebb' apparir manifesto dalle sentenze diverse che noi potremmo agevolmente venir adunando nel medesimo Aristotele, se potessimo, anche a far bella mostra di peregrina ma non difficile erudizione, ingolfarci in esami di esegesi minuta e particoleggiata, e se il Rosmini non avesse già, meglio che

---

[1] RENAN, *Averrhoès et l'Averr.*, pag. 42.

[2] RAVAISSON, op. cit., tom. II, p. 296 e segg.

[3] Il Bonghi parlando della metafisica d'Aristotele osserva, *che tutti quanti i sistemi fino a Cartesio ci si sono specchiati dentro, e ci hanno più o meno riconosciuto il proprio viso.* (Lett. al Rosm., Trad. della Metaf., p. VIII). Il Nourisson dice fino a Leibnitz. (*Tabl. des progrès*, ec., 2ª ediz. 1859 nella *Conclus.*) Perchè non dire fino ad Hegel addirittura?

ogn' altri, posto in sodo con maniera davvero magistrale l' esistenza nello Stagirita de' due primi indirizzi. Ma una prova più chiara potrebbe averla chi guardasse al modo con che sonosi venute svolgendo e diramando e poi intricando e vie più ravviluppando fra loro le varie scuole aristoteliche non solo per tutte quelle dieci età che il nostro Patrizi distingue nella storia degli esegeti aristotelici, ma eziandio per tutto il periodo che corre dall' epoca del Rinascimento fino agli ultimi critici tedeschi hegeliani e non hegeliani, Michelet, Prantl, Zeller, Trendelenburg. Da Teofrasto, per esempio, a Stratone di Lampsaco incomincia a prevalere di già l' indirizzo naturale, pigliando forma sempre più empirica di guisa che si potrebbe dire non v' essere stacco assoluto fra questo indirizzo aristotelico, e quelle scuole che vi tenner dietro, segnatamente l' Epicurea e la Stoica.[1] Il Nominalismo del medioevo che il Rosmini più acconciamente appellerebbe *Realismo aristotelico,* nonchè il naturalismo d' alcuni peripatetici del secolo XV e XVI, ci palesano anch' essi l' indirizzo empirico.[2] I Positivisti, finalmente, credono anch' essi oggidì potersi agganciare allo Stagirita, nè in verità avrebbero gran torto se troppo facilmente non dimenticassero come accanto all' Aristotele *positivista* ci sia un Aristotele filosofo anzi metafisico propriamente detto. D' altra parte, il Neoplatonismo e più l' interminabile serie dei commentatori arabi o arabeggianti che smarrivansi in quella grossolana forma di panteismo psicologico annidatasi nella dottrina dell' intelletto agente così balordamente interpretata in Aristotele, non ci palesano schiettissimo l' indirizzo *iperpsicologico?*

Fra questi estremi quanto evidente nella storia al-

[1] RAVAISSON, Op. cit., tom. II, p.e 4a, lib. 1, c. 1.

[2] ROSMINI, *Arist. esp. ed esam.,* Introd. pag. 46. — ROUSSELOT, *Étud. sur la Phil. dans le moyen âge,* 1a p.e, pag. 80. — SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Scot Erigene et la Phil. Scolast.,* p. 101. — COUSIN, *Fragm. de Phil. du moyen âge,* p. 72.

trettanto necessaria in teoria è la posizione mediana. Ella si studia porre un accordo fra l'esigenza fondamentale del Platonismo, e quella dell'Aristotelismo; fra l'universale in sè, e l'universale anche nel mondo. Se non che è facile vedere come questa posizione abbia a rendere immagine, diremmo quasi, del ferro magnetico il quale senza posa oscilla fra mezzo al polo positivo e al polo negativo. Tale davvero è l'indirizzo medio, un ferro magnetico: per cui non è impresa agevole stabilire, per esempio, se certi realisti e certi nominalisti dell'evo medio, de' quali il Rosmini con l'usata pazientissima industria andò scovando più e diverse famiglie, sian da dichiararsi aristotelici meglio che platonici.[1]

L'indirizzo *medio* nelle dottrine filosofiche, massime parlando di Platonismo e d'Aristotelismo avvisati nel loro svolgimento istorico, spicca per questo contrassegno: d'esser la molla maestra, per così dire, del progresso nello sviluppo del pensiero speculativo. Or s'egli è tale, non debb'esser rappresentato da que' filosofi che

[1] Pretendono alcuni storici che il Nominalismo non differisca punto dal Concettualismo (per es. il COUSIN, *Œuvres d'Abélard*, Introd., p. XCVI in ciò confutato meritamente dal ROSMINI, *Arist.* ec. p. 22.) Meno avventato degli altri il Rovoretano si contenta designare il secondo com'una *specie* del primo. E sia pure. Ma se fra l'un sistema e l'altro non fosse alcun divario, dovremmo porro in un fascio, non diciamo con quanta verità, i nomi di Roscellino, di Guglielmo di Champeaux e d'Abelardo? Per noi la differenza delle tre direzioni filosofiche medievali è precisamente quella che esiste fra le tre posizioni dell'universale rispetto alle cose: *ante rem, in re, post rem.* Non dico già che tra Nominalismo e Concettualismo corra quel medesimo divario che pur troppo intercede fra essi presi insieme, e quella specie di Realismo per cui si distingue, per es., Anselmo d'Aosta. Ma la differenza è pur evidente, essendoci differenza, parmi, tra l'ammettere e 'l negare l'*universale nel concetto.* Checchè se ne dica, la scuola di Roscellino è nominale pura. Quella di Guglielmo di Champeaux è schiettamente realista. Ma un barlume di vero progresso nella scolastica traluce nel Concettualismo. Esso ci rappresenta, almeno com'era possibile in quell'età e in quelle condizioni della scienza, l'indirizzo aristotelico *medio.* Il Concettualismo è tanto superiore al Nominalismo, quanto lo spirito all'esperienza, le idee ai fatti, il senso al pensiero. Il *Rémusat* e il *Nourisson* han saputo rilevare a meraviglia i meriti di questo indirizzo nel periodo scolastico. (ABÉLARD, Tom. I, 40, II, 24. — *Tableaux des progrès,* ed. cit. p. 257.)

la critica non radamente finisce per battezzare con titoli diversi e disparati e talvolta anche opposti, non altrimenti che gli zoologisti adoperano riguardo a certe specie zoologiche le quali, in via di formazione specifica, non possiedon per anche caratteri netti, spiccati e ben determinati? Tal si è agli occhi nostri, per dire un esempio, Alessandro Afrodisio; il quale, tuttochè meritasse titolo di secondo Aristotele, niuno però vorrà dichiarare schietto aristotelico. S'egli infatti, combatte la dottrina atomistica degli Epicurei nonchè quella delle forme seminali degli Stoici, è questa una buona ragione perchè non sia detto seguace dell'indirizzo aristotelico empirico. E, inoltre, se contro Avveroé piglia a correggér la dottrina dell'intelletto possibile, ciò dimostra com' ei non sia null'affatto un iperpsicologista, e per la stessa ragione non è a confondersi co' puri platonici. Che se, finalmente, opponendosi allo stesso Aristotele procaccia dimostrare come la *specie* anzichè nell'individuo sia nel pensiero, con ciò si manifesta chiaramente seguace dell' indirizzo mediano. L' Afrodisio dunque, se potessi designarlo così, sarebbe il concettualista per eccellenza fra gli esegeti ellenici, e quindi potrebbe rappresentarci l' antecedente ideale del Concettualismo medioevale. Egli per primo nella storia dell' Aristotelismo ci esprime il bisogno d'accordare le due opposte direzioni aristoteliche, restando egli stesso aristotelico, e però non arabo, nè sensista. — Si potrebbe facilmente dimostrare, se qui fosse luogo, che il medesimo indirizzo ci esprime e la medesima funzione esercita san Tommaso nel medioevo; talchè nell'età medioevale il D' Aquino rappresenta ciò che l' Afrodisio fra' primi commentatori greci.[1]

[1] Parlando di san Tommaso il Bonghi dice: *Quello che m'ha fatto molto maravigliare, e di cui non mi son reso conto pienamente, è come s' accordi in tanti luoghi coll' Afrodiseo, senza però citarlo mai. L' accordo è tale che non può esser casuale.* (Op. cit. *Lett.* al Rosm., p. XIII.) È vero, san Tommaso non conosceva che di nome l'Afrodisio. Lo conosceva per mezzo d'Averroé; eppure tanto spesso trovasi d'accordo con lui nell' in-

Altri esempi più spiccati potremmo averli nel Rinascimento; esempi di filosofi che a tutta prima non paiono stare nè di qua nè di là. Tali per noi sono, a dirne questi, il Porzio, lo Zabarella, il Lagalla, il Castellani; e non esiteremmo annoverarvi anche il Sessano, come quegli che finì per combatter l'Averroismo e dar molto da pensare a' seguaci dell' indirizzo empirico fra' quali in cima a tutti siede il Pomponazzi [1] Che se il Patrizzi e più il Ficino, fra gli altri, si palesano schietti neoplatonici, cotesto lor platonismo non va certamente confuso con l'Arabismo. Anche noi crediamo che certi Platonici e certi Peripatetici arabeggino la lor parte, e tanto s'assomiglino fra loro quanto due gocciole d'acqua. Ma perchè pretendere porli in un mazzo? La lor mente muove da sorgive diverse; così che, interpretando a lor modo Aristotele e Platone, gli uni spesso vaporano, come s'è detto, in una forma confusa di panteismo psicologico, in mentre che gli altri svolazzano sì da restare immersi e balordicci in mezzo agli splendori d'un misticismo il quale se non è panteismo poco ci corre. Arabismo quindi non è Platonismo; o, se si vuole, è il fiacco, è il grossolano Platonismo venuto fuori, come toccammo, attraverso la critica male interpretata d' Aristotele contro il suo maestro.

Se dunque la storia dell'Aristotelismo è lì pronta a mostrarci incarnate nelle sue scuole tre diverse tendenze, ciò vorrà dire più cose. Vuol dire che queste tre tendenze debbono esistere, ma esistere come in germe nelle dottrine e nella mente stessa del Caposcuola. Vuol dire

---

terpretare il *filosofo*, che davvero tale consenso non può esser *casuale*. Quale n'è, dunque, la ragione? Il Bonghi non ne avrebbe fatto le meraviglie se avesse pensato ch' eran tutt' e due nel medesimo indirizzo, nell' indirizzo aristotelico *medio*, per quante possano esser le differenze.

[1] Molti filosofi italiani, che d'ordinario sono messi in fascio col Pomponazzi o con gli schietti averroisti ovvero co' puri platonici (come appunto il Nifo) a noi paion seguaci più o meno spiccati dell'indirizzo *medio*, quando siano interpretati con benignità di giudizio, e senza le traveggole d'una critica sistematica.

ch'elle hann'a distinguersi e sdoppiarsi e correre il palio del processo istorico. E vuol dire, perciò, che a questo lor successivo distinguersi ha da presiedere una legge di progresso che per passi lenti, ma sicuri, valga a ricondurre l'analisi alla verità della sua sintesi primitiva. Aristotelismo e Platonismo, ripetiamolo, non sono a dir proprio due filosofie; nè sono due serie di filosofi gli Aristotelici veri ed i veri Platonici.[1] Sono bensì due filosofie que' due commenti così opposti fra loro e contrari, che, fondandosi in un concetto o empiricamente naturale o esageratamente iperpsicologico del pensiero, vennero fabbricandosi col succedersi de' secoli, con l'incalzarsi de' filosofi, e con l' avvicendarsi delle scuole. Non seguiremo perciò, a questo proposito, la sentenza del Buhle, del Ritter, del Renan e d' altri storici che altro divario non sanno scorgere, fra' peripatetici del Rinascimento, se non quello ch' è possibile riconoscere fra' commentatori d' un medesimo caposcuola. Come confonder l'Achillini col Porzio? e il Porzio col Nifo? e il Nifo con lo Zabarella e col Contarini? e tutti questi con lo Zimara e con altri di simil tenore?

Il criterio innanzi stabilito ci può far comprendere perchè mai tutti quelli che han sempre sospirato un accordo fra l' uno e l' altro sistema, risentano più dell'indirizzo platonico anzichè dell' aristotelico; e perchè accanto a Bessarione, al Mirandolano, al citato Contarini, al Mazzoni, e a tutti gli altri che credono toccar col dito il vagheggiato accordo, non manchino i Donato, i Folieta. i Buratella che reputino pazzia cosiffatto accordo. I primi ci dimostran col fatto che nell'Ari-

[1] Una prova estrinseca che fra il Platonismo e l' Aristotelismo primitivi non v' è, massime in certi punti di metafisica, divario sostanziale, potrebb' esser tolta dalla maniera ond' Aristotele conduce la critica inverso alla filosofia del suo maestro. Lo Schleiermacher l' ha chiamata critica da maestro di scuola; e, per alcuni rispetti, non a torto. Lo Zeller infatti ha mostrato ad evidenza come il discepolo stiracchi non di rado il maestro per meglio abbatterlo. — Ved. Op. cit. trad. dal Bonghi specialmente nel Cap. IV.

stotelismo c'è il Platonismo, e però l'indirizzo medio; i secondi poi che nello Stagirita ci ha i germi delle altre opposte e contrarie direzioni. Un accordo è possibile; ma non fatto a maniera meccanica e per sovrapposizione, come si pensano certi viventi neoplatonici col trasferire all'un filosofo ciò che si crede faccia difetto all'altro, e dando per esempio ad Aristotele l'idea platonica, e a Platone il concetto della δύναμις o della γενεσις aristotelica. Il discepolo ha pur egli la sua idea, come al maestro non manca la virtù del fatto e il valore dell'esperienza. L'accordo quindi è opera della storia; ed è l'opera travagliosa della critica rintegratrice. La quale, rotondando le sporgenze e ammorbidendo le angolosità che pur troppo si lasciano scorger ne' due filosofi, li modifica, li rimpasta, li trasfonde l'uno nell'altro e li trasfigura siffattamente che ci scompaian dagli occhi Aristotele e Platone, senza che perciò abbia a scomparire ed estinguersi quell'eterna e vivace esigenza cui levossi il pensiero indoeuropeo fin da' primi momenti della sua riflessione speculativa e metafisica.

Ripetiamolo anche qui. Il risultamento finale dell'Aristotelismo e del Platonismo non è già il trionfo dell'uno su l'altro, od al contrario. È il trionfo d'entrambi, per una ragione altrove rammentata a proposito delle due moderne filosofie. E que' critici che tanto sudano e s'arrovellano a mettere in trono vuoi un Aristotele passato attraverso i lambicchi d'una critica infedele ed eunuca, vuoi un Platone rimpannucciato co' cenci d'un troppo vieto tradizionalismo, negano, senz' addarsene, la storia. Negano la storia, perchè disconoscono gran parte del lavoro storico già compiutosi per opera degli esegeti ellenici, arabi, alessandrini, latini, italiani del Risorgimento.[1]

[1] Reca maraviglia davvero il pensare come in questa maniera di critica incappino perfino, parlando d'Aristotele, gli hegeliani più assennati quando affermano, per esempio, che all'*idea sopra le cose di Platone Aristotele* SOSTITUÌ *l'idea delle cose, o la forma*. Basterebbe già la parola *sostituì* a far cangiare fisonomia, non pure all'Aristotelismo e al Platonismo, ma a tutta

Premesse queste considerazioni generali, veniamo alla quistione psicologica. Il problema psicologico al quale si connette ogn' altro, è quello che risguarda la relazione fra l' anima e 'l corpo. Se cotesta relazione interviene fra *mosso e movente,* per usare l' antico linguaggio, s' ha l' indirizzo platonico; il quale *può* trovar riscontro con la posizione iperpsicologica della esegesi de' commentatori averroisti. Se è relazione di *potenza* e d' *atto,* pigliando l' atto come determinazione o semplice

---

la storia della scienza. E tal si è infatti il linguaggio tenuto nella lor critica da Hegel, dal Michelet, dal Prantl, dallo Zeller, ne' quali attingono ispirazione i nostri hegeliani. Ma dicendo che Aristotele *sostituì* ec., non sembra che lo Stagirita abbia inteso di negare addirittura l' idea platonica? Giacchè a poter sostituire bisogna innanzi negare; e per mettere qualcosa, è d'uopo averne levato qualche altra. Ora il vero si è che Aristotele, oltre la specie come *predicabile,* il che costituisce proprio la novità sua di rimpetto a Platone, riconosce altresì la specie *separata,* la specie in sè, la forma in sè, spoglia di materia. La qual forma in sè (ἕτερος αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ μορφή) è altrettanto chiara in Aristotele, quanto la forma mista alla materia (μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης). Il divario fra' due filosofi perciò non risguarda la prima, vo' dir la *specie* per eccellenza, ma sì la seconda, cioè la cosa contenente la *specie.* Di che si vede come per lo Stagirita, oltre l' insieme de' due elementi (τὸ σύνολον) ci sia ben altro ancora. Al di là del τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ, infatti, vi ha l' essere, vi ha la ragion delle cose, τὸ εἶδος. (Ved. *Metaph.* X, 2). Intanto, che cosa ti fanno i critici hegeliani? Essi pigliano quel che loro torna comodo. Pigliano il τὸ σύνολον, e il resto considerano come un *caput mortuum,* e sentenziano: Ecco qua il vero Aristotele! Che sia l'Aristotele del loro cervello, è chiaro, nè vi cape ombra di dubbio. Che sia l'Aristotele che ci porge la storia, lo neghiamo risolutamente; nè ci mancherebbe modo a darno dimostrazione, se questo fosse il luogo. Si dirà che quel *caput mortuum* sia come il *Deus ex machina* di Cartesio? una contraddizione? Innanzi tutto potrebbe stare ch'ella non fosse tale: e tale infatti non la reputarono i nostri vecchi critici del Rinascimento, nè tale è creduta oggi da' massimi e più severi interpreti moderni, qual è Trendelenburg in Germania, Rosmini in Italia, Ravaisson o B. Saint-Hilaire in Francia. Checchè ne sia, la critica seria e feconda starebbe appunto nel levar di mezzo la contraddizione, ma senza negare nè radiare in Aristotele l'esigenza platonica; se no, risicheremo d'incespicare nel solito scoglio, quello cioè di far la storia zoppicando, e far camminare la macchina con una sola ruota. Nessuno de' quattro critici poco fa rammentati, fra' moderni, e neanche fra gli antichi il nostro Simone Porzio per esempio, avrebbero detto, nè dicono, *sostituì.* Avrebbero dette *aggiunse, compiè, corresse, inverò,* e simili.

modificazione della potenza, avrai la posizione empirica dell'Aristotelismo, il cui rappresentante più logico, più originale nell'età del risorgimento dicemmo essere il Pomponaccio. Se cotest'attinenza, per ultimo, è quella di *forma* e di *materia*, ma intesa in maniera che la prima tuttochè rampolli dalla seconda non però sia come assorbita da questa e ne dipenda in modo assoluto, ma anzi la superi, la informi di sè e basti ad alimentarsi di sè medesima; in tal caso avremo una terza posizione, la cui esigenza è pur manifesta in Aristotele, e nella quale pone radice la soluzione più acconcia del problema psicologico.

L'indirizzo *iperpsicologico*, nome che d'ordinario scambiasi con l'altro di platonico, ha natura deduttiva, e costituisce il metodo degli spiritualisti di tutt'i tempi: nelle cui mani la psicologia assorbe siffattamente la fisiologia, da ridurla alle umili condizioni di semplice appendice della prima. L'indirizzo aristotelico *empirico* ha natura puramente induttiva; ed è il metodo de'materialisti d'ogni età, nonchè di certi moderni biologisti e positivisti, agli occhi de'quali la scienza dell'anima è com'un'ultima pagina, una modesta appendice della fisiologia, ovvero una specie d'enumerazione, come direbbe Hegel, di ciò che è l'anima, di ciò che in lei avviene, di ciò ch'ella opera.[1] L'indirizzo *medio*, finalmente, facendo giusta parte e ragione tanto alla psicologia quant'alla fisiologia, interpreta il rapporto fra la potenza e l'atto col sussidio del metodo genetico; e così giugne a salvare ad un'ora medesima i diritti dello spirito e quelli della materia.

A siffatto risultamento ci mena la critica e la storia delle differenti soluzioni datè a quest'arduo problema. Rifacciamoci brevemente dal Platonismo.

Il concetto psicologico del gran figliuolo d'Aristone, se è parso profondo a molti in quanto che mira, come direbbe il Cousin, a congiugner la natura intelligibile

[1] *Phil. de l'Esprit*, trad. del Vera, T. I, 1868, p. 72.

con la materiale maritando due mondi opposti nell'anima razionale e sensitiva,[1] pur nullameno e' riesce manchevolissimo chi pensi come anima e corpo al filosofo di Atene s' affacciassero dislegati, scissi, e solamente appaiati così fra loro com' il nocchiero col suo naviglio.[2] Nessun vincolo secreto, adunque, nessun nodo, nè ombra di processo nelle funzioni psicologiche pel padre del Platonismo.[3] Di qua proviene che per lui la mente, vivendo d' una vita superiore, non abbisogna, a dir proprio, di parola; il pensiero essendo già per sè stesso un discorso con sè medesimo: διαλεγεσθαι.[4] Perciò stesso una divisione razionale e organica degli atti psicologici teoretici nella dottrina platonica è impossibile:[5] laonde quant' all' essenza propria e specificante l'anima, piuttosto che generarsi, si compone; o, come osserva acconciamente un acuto scrittore, si raccozza, non si esplica.[6] Il concetto psicologico dunque del primitivo Platonismo è tanto incompiuto, quanto incompiuto si palesa quello della sua cosmologia, nonchè l'altro delle relazioni fra il mondo e gli eterni paradigmi.

Il processo psicologico è assai meglio determinato nell' Aristotelismo. Ed è tale in grazia della dottrina dell'entelechia,[7] e della relazione fra la materia e la

[1] L' anima umana è formata alla stessa maniera dell' anima del mondo. (*Tim.*, trad. COUSIN, vol. 12, p. 120 e specialmente 125 e segg.) È qualcosa d' intermedio fra il mondo sensibile e l' idea. (ZELLER. *Esposiz. aristotelica della filosofia platonica.*, p. 394.)

[2] Di qui la celebre definizione dell' uomo alla quale han fatto e fanno buon viso tutti gli spiritualisti: Αυτογε τὐ τοῦ σώματος αρχου ὡμολογήσαμεν ἄνθρωπον εὖναι etc. Ved. nel *Primo Alcib.*, 51.

[3] CHAIGNET, *De la Psycologie de Platon*, Paris, 1862, p. 232 e segg.

[4] Ved. nel *Soph.*, trad. del Cousin, Tom. XI, p. 230.

[5] La classazione accennata nella *Repub.* (Lib. IV o IX) si riferisce agli atti morali: e lo stesso può dirsi dell'altra simboleggiata nel mito poetico del Fedro. Solo nel Teeteto havvi un principio di divisione teoretica delle funzioni psicologiche, ma anche questa manchevole.

[6] BONGHI, *Storia del concetto dell' Anima nelle varie scuole antiche e del medio-evo*, pag. 283, nei *Saggi di Fil. Civile*, Genova 1852.

[7] ARIST., *De An.*, II, c. I, § VI: Ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρωτη σώματος φυσιχοῦ δυναμει Ζωὴν εχοντος.

forma. Tale anche dove si rifletta al valore che Aristotele porge al senso come rappresentazione com'elemento essenziale del pensiero,[1] nonchè all'ufficio ch' egli attribuisce all'immaginazione (ἡ εἰκαστική) come facoltà mediana fra senso c ragione;[2] anticipando così la dottrina su la rclazionc che il Kant stabilì fra questa facoltà e le altre due estreme funzioni dello spirito. Con queste idee fondamentali, chcechè ne dicano coloro che col B. Saint-Hilaire non rifiniscono d'incelare la psicologia platonica,[3] Aristotele creò la psicologia come scienza indipendente dalla biologia, gettando insieme le basi della zoopsicologia che, nelle mani segnatamente del Darwin e dell'Agassiz, oggi comincia ad assumere dignità e significato razionale. Ecco dunque uno degli esplicamenti, una delle correzioni dell' Aristotelismo verso il Platonismo nell' àmbito delle ricerche psicologiche. Nel Timeo Platone riguarda l'animo qual moto originario c spontaneo (αὐτοκίνητος); Aristotele, meglio avvisandosi, estende siffattamente cotal virtù da riferirla altresì all'animale.[4] E questo, senza dubbio, fu un passo gigantesco.

Ma se nel filosofo di Stagira vi ha *passi d'oro* ad ogni piè sospinto, non per questo vi manca la scòria. La sua psicologia, come quella del suo maestro, è manchevole; ed è manchevole, perchè riesce tale altresì la costituzione della sua cosmologia. Il sistema dell' universo per lui è quasi una catena di cui gli anelli principali[5] rappresentati dalla forma e dalla materia, dalla potenza e dall' atto (δύναμις ed ἐνέργεια), si ripetono, s'ingradano e moltiplicano viepiù col distendersi di essa.

---

[1] ARIST., *De An.*, lib. I, cap. I.

[2] Idem. *Τὰ μὲν ουν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαυτάσμασι νοεῖ. De An.*, III.

[3] B. SAINT-HILAIRE, *Traité de l'Ame*, Introd.

[4] ARIST., *Metaph.* X.

[5] Intendiamo accennare a' due principii *interni* che per Aristotele costituiscon l'essere e sono anzi l'essere; a differenza degli altri due *esterni* che ne costituiscono i limiti. (*Metaph.*, II, 5. *Phys.*, II)

È una scala in cui per moto continuo, dallo stato di sonno e di stupore, la potenza s'aderge al più alto grado dell'attività pura.[1] In cotesta relazione trovasi precisamente la materia corporea di fronte agli esseri vegetabili e sensitivi; il vegetabile e 'l sensitivo rimpetto all'essere intellettivo; e l'intellettivo inverso agl'intelligibili.[2] Ma in che risied'egli cotal passaggio? Tutto ciò che agisce non può non essere un ente in atto, cioè la specie che operando sopra un ente potenziale vien così traendolo dal nulla.[3] La forma dunque che germoglia dalla materia è davvero il *passo d'oro* nella cosmologia aristotelica; come il passaggio empirico e al tutto materiale e puramente generativo dall'uno all'altro, n'è la parte inaccettabile ed erronea. La potenza non movesi da sè per intima energia, ma solo in virtù del movente, della forma. Il potenziale, in una parola, non giugne all'attualità, salvo che per mozione d'un attuale.[4] Or com'è possibile che la potenza riesca anteriore all'atto, se in realtà è sempre un atto quello che ha da movere il termine correlativo? Che se l'atto è *antecedente alla potenza* e la precede altresì di tempo;[5] non è egli chiaro che cotesta potenza abbia a riescire affatto vuota e sterile e infeconda, posto ch'ella abbisogni sempre d'un atto che la tragga ad atto?

Ma c'è di più. Se l'originalità d'Aristotele risiede nell'aver visto l'elemento formale intrinsecarsi col materiale; e la forma in quanto reale costituire perciò la sostanza (οὐσία); e questa esser non altro che processo,

---

[1] Οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψυχῶν εἰς τὰ ζῶα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἡ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνειν τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν. *Hist. Anim.*, VIII.

[2] ARIST., *Metaph.* III, 8.

[3] Idem, *De Generat. Anim.*, II, 1.

[4] Ὅ ἐστιν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ, δῆλον· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ, καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστί. *Metaph.*, XI.

[5] Idem, *Metaph.* VIII, 8.

atto immanente nelle cose (γένεσις) donde poi emerge il doppio aspetto o doppia determinazione dell' individuo (γίνεσθαι ἁπλῶς, γίνεσθαι τι): la parte fiacca di sua dottrina, invece sta nell'aver posto, com' ho toccato, medesimezza di natura, fra le due supreme determinazioni degli enti nell' ordine delle sensate realtà, onde poi accade che rimanga difettosa tutta la cosmologia. La potenza avvisata in sè medesima è δύναμις. In quanto fluisce verso l' atto è ἐνέργεια. In quant' è atto, stato, riposo, *stasi*, è ἐντελέχεια. In quanto poi transita ad atto novello ripiglia valore d' ἐνέργεια, e così di seguito. Il *moto* (Κίνησις), il *conato*, come direbbe il Leibnitz, il *conato* o lo *sforzo*, come direbbe il Vico, costituisce l' essenza di tutti questi termini diversi; in lui s' incentrano potenza ed atto;[1] il perchè formando fra loro continuità, compongono un sol ente capace di passare attraverso stati o momenti in sè stessi diversi per intrinseca eccellenza. La produzione si fa sempre nella medesima specie, ed all' univoco.[2]

Or se cotest' appunto è la natura del passaggio, non è egli chiaro che le cose devan riescire identiche nella sostanza? Non è chiaro che, ov' elle progrediscano, cotesto lor progresso altro non sarà che trasformazione, niuno potendo affermare che trasformarsi val progredire? E s' è così, a qual fine e con che ragioni mover critica al maestro, nella cui dottrina il mondo non è che parvenza, fenomeno, ombra vaniente e passeggera? Nella dottrina cosmologica aristotelica, dunque, il *processus* è al tutto apparente. Apparente e fallace la spontaneità e l' intrinseca attuosità delle forze. Nè san Tommaso ebbe torto d' affermare, contro gli arabeggianti dell'età sua i quali così appunto interpretavano Aristotele, che una forma sostanziale novella mai non appare,

[1] Ὥστε λείπεται τὸ λεχθὲν εἶναι καὶ ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην, ἰδεῖν μὲν χαλεπὴν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι, *Metaph.*, XI.

[2] *Metaph.* XI, 3.

ove la vecchia non isparisca; e che la generazione, concepita qual moto continuo e come incessabile trasformazione d'un subbietto identico, renda le forme novelle affatto accessorie e accidentali.[1] Se quindi il genio possente d'Aristotele seppe scorgere e dimostrare una delle grandi leggi della realtà, vo' dir la continuità tra forma e materia (τὸ συνεχές), la relazione intima fra la δυναμις e l' εντελεχεια, e però il profondo concetto della ενεργεια; non però giunse a vedere quell'altra condizione, non meno imprescindibile della prima, la quale seguendo una vecchia frase pitagorica potremmo appellar *legge dell' intervallo* (διάστημα).

I medesimi pregi e le stesse manchevolezze nella sua psicologia. L'uomo è σύνολον: dunque è materia e forma ad un'ora medesima. L'anima intellettiva, quindi, è atto. E la potenza di quest'atto? È il senso.... Lasciando le induzioni favorevoli che si potrebbero fare circa tal dottrina d'Aristotele interpretando il concetto del *senso* ch'ei chiama *generale*, si potrebbe domandare: in che sta la relazione, e qual'è mai la natura del passaggio fra'due termini? Se ci è continuità, in che maniera il senso può diventar ragione, l'esteso inesteso, la materia pensiero? Se poi non v'è continuità (nè ci può essere una volta ch'ei medesimo invoca la *mente dal di fuora*[2]), com'è che alla fin fine si ritrovan, per così dire, sovrapposte le tre anime che sono anch'elle forma e materia, atto e potenza? — Trendelenburg e Rosmini, fra gli altri, han messo a nudo, com'è noto

[1] *Summa*, Pars I, LXXXVI, IV, c. — È bene avvertire come gli storiografi hegeliani, imbattendosi in questa dottrina Aristotelica, credano scoprir le Indie e vi s'aggancino tenacemente, senz'addarsene ch'ei s'agganciano, anzichè al vero o genuino Aristotele, ad un tronco arabo! E' non s'accorgono come già da sette secoli siano stati vulnerati da quel modesto fraticello che, primo e meglio d'ogn'altri, mise a nudo le magagne dell'Averroismo ove dimostra Averroè *peripateticæ philosophiæ depravator*. Ved. Opusc. *Contra Averroyst.*, specialmente a pag. 225 e segg.; e nella *Somma*, q. LXXIX.

[2] ARIST., *De Generat. Anim.*, II. 3.

questo sconcio aristotelico. L'un d'essi non capisce in che maniera lo Stagirita interrompesse la *serie preclara*, e però si studia correggerlo facendo che la mente in potenza (τῷ πάντα γίνεσθαι) pulluli tutta dalle sottoposte facoltà sensate.[1] L'altro poi, non meno accortamente del primo, reputa impossibile cotesta scaturigine, attesochè il dispriginarsi dell' intelligenza dal puro senso e dalla potenza, così com'è intesa dal padre della Storia Naturale, terrebbe propriamente del miracoloso.[2] Anche qui, dunque, bisognerà dir che Aristotele non riesce a vedere in che mai risegga l'intimità del processo. Laonde se l'attività della natura per lui pone radice nella *specie* come forma *reale*, e quella dell' anima razionale risiede nella *specie* come idêa o mezzo del conoscere (nel che sta proprio l'originalità psicologica aristotelica), non perciò vennegli fatto d'imprimer compattezza ed omogeneità in quella tela del suo maestro che a lui pareva scucita e fatta a brandelli, o, com' egli usa dire, composta d'episodi a mo' di una cattiva tragedia.[3] Non chiarì acconciamente, insomma, come nell'ordin de' fatti la potenza non pur vada innanzi all'atto e sia l'atto medesimo posto come potenza, non altrimenti che la potenza è l'atto medesimo non per anche salito a questo valore; ma, più ancora, che la potenza abbia tale e cotanta efficacia, che, posta una volta, per tutta sua propria virtù debba transitare all'atto senza l'intervento d'altro subbietto che sia atto. Se così non fosse, che cosa ne seguirebbe? Questo, di sicuro: che la potenza non sarebbe altrimenti potenza, ma impotenza.[4]

[1] TRENDELENBURG, *Arist.* in III, 5, *De Anim.*, 2.

[2] ROSMINI, *Arist. esp. ed esam.* L. III, Cap. XVII.

[3] *Οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.* *Metaph.*, XIV.

[4] Ci sia qui permessa un'osservazione su la quale ci rifaremo più riposatamente in altra occasione. Alcuni fra i più acuti filosofi aristotelici del Rinascimento, in ispecie quelli che non avevano interesse a tirar lo Stagirita verso il Platonismo come certi commentatori neoplatonici

Poichè dunque lo Stagirita non imbroccò giusto, e sott'ogni riguardo, nel concetto cosmologico della sostanza, vo' dire nel processo genetico dell'individuo; non poteva neanche coglier netto il processo psicologico della conoscenza, nè tampoco l'altro che dicemmo istorico e sociologico. Laonde possiamo concludere che il gran maestro d'Alessandro, quant'al problema psicologico, legò soprattutto alla nostra eredità una doppia esigenza: 1° il concetto del metodo ch'egli, svolgendolo e compiendolo, trasse da Socrate; 2° il concetto dell'intima attività della natura in generale.[1] Col che, come vedremo, Aristotele meglio che Platone sarebbe l'antecedente ideale più legittimo del Vico.

Ma, lasciando de' due massimi filosofi di Grecia, ho detto che avrebbe tirato le somme linee d'un compiuto disegno storico della psicologia chi pigliasse a fecondare e svolgere que' germi psicologici che a larga mano troviamo sparsi ne' due massimi filosofi del mondo cristiano, Agostino e Tommaso. Il padre de' padri sta così al dottore de' dottori della Chiesa, come il filosofo di Atene a quello di Stagira; con la giunta delle necessità cui spignevali 'l domma cristiano. Se infatti può

e tanto meno poi trarlo allo schietto materialismo, come non dubitavano fare alcuni della scuola Bolognese e Padovana, ma si studiavano bensì d'intenderlo benignamente e correggerlo alla guisa che per più riguardi s'è studiato di fare il Rosmini; costoro, dico, s'accorsero dove per avventura appiattavasi il tarlo che magagnava la dottrina psicologica del vecchio maestro, e dissero l'anima intellettiva esser atto bensì della sensitiva, ma, più che atto, lo appellarono *actus in actu:* τόδε d'un τόδε, direbbe lo stesso Aristotile. Dissero l'anima intellettiva forma; forma sostanziale uscente dalla sensitiva, identica a questa; ma insieme diversa, e però antonoma e indipendente. Col che, mi pare, avrebbero attinto il vero concetto della genesi psicologica, ove alla generazione aristotelica avesser sostituito un'altra legge superiore alla prima, della quale parleremo appresso. So che ad altri parrà indovinello questo *actus in actu:* ma allora non sarà meno indovinello la suddetta frase del medesimo Aristotele, e l'altra *pensiero del pensiero;* quella dello Schelling o di Platone, *idea dell'idea;* quella di Hegel, *forma della forma;* quella di Fichte, *Io dell'Io;* quella del Gioberti e del Cusano, *moto del moto,* e via discorrendo.

[1] KASTUS, *De la Psycologie d'Arist.*, p. 112. — C. WADDINGTON, *Psycol. d'Arist.* Conclus.

dirsi, come s'è mostrato, che i due filosofi greci furon primi a chiarire, da una parte, la necessità di due opposti elementi psicologici in un tutto (esigenza psicologica platonica), e, dall'altra, la necessità d'un intimo annodamento de' medesimi in una compiuta unità (esigenza aristotelica); con pari sicurezza può affermarsi che al medesimo segno volsero gli occhi i due filosofi cristiani. L'Aquinate, di più, si propone di rinvenire in tale dottrina un accordo, e fino a certo segno vi riesce, non pur fra' due greci filosofi, ma eziandio fra sè medesimo e 'l suo maestro africano, tanto ch' egli stesso talvolta s' accorge di tirarlo più del dovere ai propri pensamenti, come del resto incontra ad ogni critico che senta di poter fare da sè anco quand'abbia le mani nella pasta altrui.

Qual era infatti l'esigenza cristiana di fronte alla filosofia greca rispetto al problema psicologico? Era la necessità di porre un fondamento razionale non solo a que'dommi che come lor precipua condizione domandano il concetto dell'anima nel senso di natura individuale piena, concreta, vivente e cosciente; ma eziandio a quegli altri pronunziati cristiani che la natura dell'uomo deggion supporre spirituale in sè, ed immortale. Or bene, i due filosofi cristiani, non senza profonda ragione e necessità, si studiaron per l'appunto di ritrarre, ciascuno dal proprio maestro, il vero che i due greci filosofi racchiudevano, e che soccorreva pur tanto a viepiù legittimare i diversi insegnamenti dommatici della fede. Così avvenne che Agostino, badando più che altro a rassodar que' dommi che ove l'anima non fosse di natura spirituale e dal corpo indipendente parrebbero più che misteriosi e inintelligibili, teneva l'occhio al concetto platonico: in mentre che l'Aquinate, procacciando ritrovar salde basi ai dommi che segnatamente importano il concetto d'una compiuta individualità e personalità umana, guardava al concetto aristotelico. A questa maniera quelle menti pri-

vilegiate, traendo profitto dalla speculazione greca, si pensavano d' accordar le necessità della fede co' bisogni della ragione, levando così ogni dissidio fra le leggi psicologiche, e i fatti d'ordine superiore.

Se non che co' pregi essi redavan pure i difetti dei loro maestri. Difetto in Agostino, checchè ne dicano alcuni francesi, è quel medesimo che abbiam riscontrato nel filosofo ateniese; la mancanza di processo.[1] Col che non dico già che non iscorgesse anch' egli uno svolgimento nelle diverse funzioni psicologiche, essendo noti que' sette gradi attraverso cui l' Ipponese vedeva esplicarsi l' anima,[2] nel che si vantaggia non poco sul suo maestro. Dico bensì che siffatto processo in lui, non meno che nel suo maestro, si palesa incompiuto e quasi inorganico, non avend' egli scorto intimità di sorta fra 'l senso e la ragione, ponendovi anzi intervallo infinito alla maniera per l' appunto di Platone. In altre parole: il processo per lui ha luogo solamente nel mondo intellettivo, e non anche nel sensato; sì che giugne a parlare, come oggi il Rosmini, d' un *senso intellettuale*. E tanta efficacia spiegava agli occhi suoi la virtù deduttiva e sì netta parevagli l' indipendenza della psicologia dalla biologia, che il sentire per lui è anche un intendere, al modo istesso che l' intendere è anche sentire, comecchè nulla non ci abbia che vedere col senso veramente detto.[3] Così il sensato

[1] Al nostro assunto non importa vedere qua' dialoghi di Platone conoscesse il filosofo d' Ippona. E neanche c' importa stabilire s' ei sia seguace de' Neoplatonici meglio che de' Platonici, come vuole il Nourisson (*Phil. de St. Augustin*, Paris 1865, vol. II, pag. 101), ovvero degli Alessandrini, segnatamente di Plotino, come crede aver dimostrato il Boulliet col confronto de' testi (*Trad. des Ennéades*, Tom. II). Noi ci accostiamo alla sentenza del Saisset, il quale ha mostrato che Agostino conobbe assai bene il filosofo Ateniese (*Trad. de la Cité de Dieu*, Introd., pag. XLI). Conobbe il Timeo; e tanto bastava a quell' ingegno potente e fecondo per cogliere l' intero disegno del Platonismo. Del resto, parlando di Agostino rispetto a Platone, più che della filosofia e delle teoriche, noi intendiamo parlare d' indirizzo generale, nel quale convengono Platonici, Neoplatonici, Alessandrini e, non meno di questi, sant' Agostino.

[2] Agost., *De quantit. Anim.*, pag. 77, ed. Migne.

[3] Idem, *eod.*, XL.

per Agostino è quello che per Platone: passione del corpo come corpo (non del corpo animato) confuso perciò con l'impressione ch'è affezione al tutto fisiologica: donde poi nella presenzialità, come Platone, fa egli risiedere l'attinenza fra l'anima e 'l corpo.[1] Sennonchè il filosofo cristiano si vantaggia sul greco quant'al concetto stesso dell'anima razionale. Si vantaggia non solo perchè col modificare profondamente la dottrina della *reminiscenza*, mondandola un po' dall'invoglia mitica, ebbe cura di sostituirvi l'intuizione onde la mente vien capace di cogliere, *nulla interposita creatura*, il lume dell'eterna ragione qual puro lume, o intelligibilità pura;[2] ma, più ancora, se 'l lascia dietro assai lungo spazio mercè il concetto d'un atto intellettivo posto come originario, radicale, autonomo, il quale, costituendo l'assenza stessa del pensiero (*mens*), è capace di comporre una triplicità nell'unità della conoscenza. Quest'unotrino psicologico, meglio che inerenza d'un soggetto, è anzi egli medesimo un soggetto, è il soggetto.[3] Dove così non fosse, e l'anima non avesse notizia primigenia di sè stessa, come potrebb'ella conoscer le cose, posto che a conoscer le cose condizione imprescindibile è conoscere innanzi tutto sè medesima? Or cotesta coscienza originaria, netta, spiccata, autonoma, è per appunto la grande novità onde l'ardente africano vola sopra tutt'i filosofi cristiani del medio-evo, e della quale il Rosmini si è eclatamente servito nella parte originale della sua teorica su la conoscenza. Qui davvero Agostino si presenta quale antecedente del postulato cartesiano,[4] ne' limiti che altrove accennammo (pag. 175). Ma è da con-

---

[1] RITTER, *Hist. de la Phil. Chret.*, vol. II.

[2] *De Trinit.* XII. — *Confess.*, VIII.

[3] Vedi le belle riflessioni del BONGHI a questo proposito nella *Storia del concetto dell'anima* ec., e del ROSMINI nell'opera *Delle sentenze de' Filosofi intorno alla natura dell'anima*, p. 101.

[4] Ved. segnatamente *De Civit. Dei*, lib. XI, cap. 26. — *De Lib. Arb.* lib. II, cap. 3.

fessare che, per benigni che fossero stati e sieno gl'interpreti, specialmente i Francesi, che in questi ultimi anni presero a chiarire la psicologia del vescovo di Ippona, la funzione del senso pel gran padre della Chiesa resta fuori il circolo della ragione. Veniamo al D'Aquino.

Checchè ne abbia detto il Gioberti, san Tommaso è perfettamente aristotelico, massime nella dottrina psicologica, ma senza esser seguace, a parlar proprio, dell'indirizzo iperpsicologico, e tanto meno dell'indirizzo empirico dell'Aristotelismo. Egli chiarisce, anzi corregge la confusa ed ambigua dottrina aristotelica su l'intelletto agente e su l'intelletto possibile, non sapendo scorgere fra il primo e 'l secondo una distinzione essenziale; col che abbatte d'un colpo quelle estreme e contrarie tendenze aristoteliche, l'una delle quali pone troppo al di là e al di sopra di noi l'intelligenza, mentre l'altra, ponendolo troppo al di sotto, lo identifica con l'intelletto possibile.[1] L'anima per lui è atto del corpo; e così accetta pienamente la definizione dello Stagirita, com'egli medesimo confessa: ed è altresì peripatetico perfetto ove dichiara, l'uomo, anzichè spirito o corpo, esser l'uno e l'altro insiememente.[2] Però si può dire che il Tomismo correggesse la dottrina peripatetica su la sovrapposizione delle tre anime non già che perpetuasse tale errore, com'è stato detto da alcuni storici.[3] L'anima per l'Aquinate non sente perchè razionale, com'è per Agostino; sente perchè è anche corpo e organismo. Intendere perciò non

[1] *Summ.*, q. LXXIX. *Sicut in omnia natura, ita et in anima est aliquid, quod est omnia fieri, et aliquid quod est omnia facere.* E parlando delle due forme d'intelletto, avverte che *nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet utraque istarum actionum concurrere.* (*Quæst.*, *Disput.* q. de An. art. 4.) Vedi anche gli Opusc. *Dell'Intelletto e dell'Intelligibile*, volgarizzati dal Rossi, *Opusc filosofici scelti* ec., Firenze, Le Monnier 1864, pag. 421 e segg.

[2] *Summ.*, Par. I, LXXV, LXXVI, art. 1.

[3] JOURDAIN, *La Phil. de S. Thom. D'Aquin*, tomo I, cap. V.

val sentire anche come intendere, ma è puro intendere: così che s' egli è sentire, è tale innanzi tutto perchè è corpo. L'anima razionale dunque vien su dalla potenza: e la potenza è materia.[1] È egli materialismo cotesto? No, certo. Se l'anima è atto del corpo, non vuol dir già ch' ella sia rispetto all' organismo, come l' effetto alla sua cagione. Vuol dire bensì che il corpo non è puro corpo. Vuol dire che la potenza non è pura ed inerte potenza, come vedemmo richiedere uno de' due indirizzi del suo maestro Stagirita. Vuol dire, in somma, che, in quanto potenza, ella è forma iniziale, forma incoata, ma forma.[2]

Di che si vede come l' Angelo delle scuole, pur tenendosi fedele alle orme aristoteliche, non sia nè realista schietto, nè tampoco nominalista, ma piuttosto tragga al concettualismo ben inteso: nel qual metodo, come toccammo, egli era stato prevenuto già, per non parlare di Teofrasto e Temistio, dal più fecondo de' greci commentatori, Alessandro Afrodisio, come quegli che innanzi ogn' altri ebbe ad appellar l' anima non solo atto e perfezionamento del corpo (τελειότης), ma anche potenza del corpo (δύναμις τοῦ σώματος).[3] E nello stesso metodo fu poscia ormeggiato da parecchi filosofi del Rinascimento: da quelli segnatamente che tra l' anima e 'l corpo introdussero un' attinenza di causalità reciproca, stante che la natura partorisca la forma in quanto è potenza anch' ella, ma potenza attuosa; e la forma quinci rigeneri e ravvivi la materia in quanto la compie.

Se non che il Tomismo, scordando spesso l' ottimo indirizzo d' Aristotele, figge gli occhi nella materia, e in questa presume riporre talora la ragione e 'l principio dell' individualità. Errore del quale secondo alcuni storici tornerà sempre vano il voler difendere il dottore Angelico, quando si consideri che la materia, perchè si

[1] Idem, *cod.*, XC: *educitur e potentia materiæ.*
[2] *Ib.*, LXXVI.
[3] Ved. nell'Op. cit. del Ravaisson, T. II, p. 296 e segg.

porga qual principio d'individuazione, ha pur bisogno d'esser determinata, suggellata, *segnata:* or da che cosa mai può esser ella improntata salvo che dalla forma? ciò che formava appunto il nòcciolo della opposizione degli Scotisti.[1] Del buon indirizzo aristotelico inoltre si dimentica san Tommaso dove, rasentando l'aristotelismo empirico, si mostra così titubante su la verace natura del senso, che la potenza per lui non è così piena e così feconda come pur domanderebbe la produzione dell'atto; e quindi sente necessità di chieder sussidio a un lume piovutoci addosso non sai dir come

[1] Io qui non intendo propugnare la teorica su l'individuazione di san Tommaso. Son anch' io del parere che gli Scotisti non avessero poi tutt' i torti nell' opporvisi, perchè davvero non mancano sentenze nel Tomismo che debbano andar soggette ad una critica severa. Ma fa meraviglia il pensare come non tutti che ne han parlato siansi dati cura d' interpretare con benignità siffatta dottrina; e più meraviglia il vedere come l' abbian trattata male anco i più versati nella filosofia scolastica e nello studio dell' Aquinate, qual' è, per esempio, lo Jourdain che tanto nel 1° quanto nel 2° vol. dell'opera poco fa citata, si mette a sfatar l' Angelico in modo poco serio per le contraddizioni nelle quali secondo lui, cade l' autore della *Somma*, e per l' *inanità* con che tratta siffatta questione. Si dice e si scrive che il *principio d' individuazione* per l'Aquinate stia nella *materia;* e se davvero fosse così, non s' avrebbe torto a dargliene biasimo. Ma, a voler interpretare con dirittura di giudizio la dottrina tomistica, non è proprio e sempre la materia quella in cui è da riporsi tal principio, sibbene ciò che in un ente ha ragione di primo subbietto. Ecco le parole dell'Aquinate: *Illud quod tenet rationem primi subiecti, est* CAUSA *individuationis et divisionis speciei in suppositis.* E qual' è questo *primo subbietto? Est id quod in alio recipi non potest.* Or le forme separate, per ciò che non ponno esser ricevute in altro, hanno ragion di primo subbietto; però s' individuano; e però in *eis tot sunt species, quot sunt individua.* (Ved. *De nat. materiæ*, c. 3.) Or la materia è ella principio di distinzione? Sì, certo: ma in quanto e sin dove ha funzione di primo subbietto. Nella dottrina tomistica, dunque, il principio d' individuazione non sarebbe nè la forma nè la materia, ma or l' una or l' altra secondo che quella o questa esercita funzione di primo subbietto. So che i dubbi non per questo si diradano, nè gli oppositori cessano. Ma io, ripeto, non difendo in tutto tal dottrina, sibbene chiarisco la interpretazione da darsene, e la critica da farne. — Vedi in proposito le lettere dell' egregio Aless. BRENTAZZOLI assai dotto nella filosofia di san Tommaso: *Di un ulteriore e definitivo esplicamento della Filosofia scolastica* ec., Bologna, 1861.

nè perchè,[1] invocando così un atto immediato di creazione. Se l'anima è forma, atto puro, potrebbe esser generata dal corpo? Non potrebbe, risponderà Tommaso: ciò ch'è immateriale è impossibile che rampolli per via di generazione; la quale non è altro, a dir proprio, che trasformazione. Ma potrebb' esser fatta della sostanza divina? Tanto meno; perchè questa non è che un atto purissimo.[2] Eccotelo dunque anche lui all'intervento del solito *Deus ex machina;* alla necessità d'un atto peculiare di creazione *ex nihilo.* Or non vi sarebb'egli altra via al nascimento dell'anima fuori di queste due, generazione o creazione estranea e divina? — Com'è evidente l'A. della *Somma* (non altrimenti che l'A. della *Città di Dio* risguardo a Platone) eredita, co' grandi pregi, anch' i difetti della dottrina aristotelica.

Il concetto della individualità è concetto capitale nella storia della psicologia. È propriamente la radice prima onde pullula, chi ben guardi, tutto il pensiero moderno filosofico, politico, religioso. La teorica della individuazione, perciò, è l'addentellato più acconcio per cui, nella storia delle soluzioni riguardanti il problema psicologico, il medioevo, segnatamente il Tomismo, si congiugne con l'età e co' filosofi del Rinascimento. Non ostante i pregi e i meriti grandi che l'Aquinate può vantare verso l'Aristotelismo e più verso il Platonismo, la sua dottrina doveva esser corretta mostrando che il principio d'individuazione non istà, a dir proprio, nella forma, nè tampoco nella materia, ovvero nell'una o nell'altra secondo la *ragione del primo subbietto.* Meglio ponendo il problema psicologico si dovea mostrare che l'anima è individuale non perchè informi una materia, ma sì perchè, materia ella medesima, diventa forma; perchè l'anima si fa coscienza; perchè la coscienza empirica attinge valore d'autocoscienza e di libero pen-

[1] *Summa,* 1ª 2ᵃᵉ, CXI, art. 2: *impressio divini luminis in nobis, refulgentia divinæ claritatis in anima.*
[2] *Summa,* P. I, LV, v; XC, II.

siero, nel cui regno non v' ha materia e organismo che lo spirito non vinca e sorpassi, nè fantasma o immagine ch' ei non superi e sottoponga a sè stesso.

Ora produrre, o almeno compiere cotal dimostrazione in maniera positiva ponendola sotto novelli punti di luce, non era possibile senz' il concetto della storicità, essendochè appunto in seno alla specie, in seno al comune e alla moltiplicità appaia e si determini e spicchi vie più la nota della differenza, tuttochè cotal differenza germogli nell' individuo, e sempre per natia virtù dell' individuo. A tal' opera spiegarono grand' efficacia innanzi tutto i nostri filosofi del Risorgimento. Altrove mostreremo come in tal' epoca si riproduca il medesimo triplice indirizzo della scolastica, ma con esigenza ben diversa, perchè la storia è tale artefice che mai non ricopia sè stessa. Qui notiamo solamente che nel medioevo le tre tendenze aristoteliche, le quali abbiamo appellato *iperpsicologica*, *empirica* e *media*, riproducono nel Risorgimento l' esigenza del Realismo, del Nominalismo e del Concettualismo, ma trasformandola. Se per queste tre scuole la ricerca filosofica versava su la natura dell' universale dapprima, e poi, massime con l' Aquinate, su la natura del medesimo universale ma in relazione col particolare (principio d' individuazione); per i filosofi del Rinascimento, in vece, ella risguardava in modo precipuo la natura intellettiva dell' anima, nonchè il rapporto fra il pensiero e l' organismo. Essi modificano profondamente tanto il Platonismo quanto l' Aristotelismo; così che alcuni, specie quelli che rappresentano l' indirizzo medio, non intendono ristringere l' intelletto nel puro senso, ma lo allargano sì che, ricollegando il problema psicologico al problema cosmologico, si sforzano di rannodar l' anima in quanto intelligente con la natura in quanto intelligibile.[1]

[1] Noi avremmo buono in mano a dimostrare, se qui fosse luogo, che l'indirizzo *medio* aristotelico nel Rinascimento fu rappresentato, sebbene in maniera incerta e assai confusa come portava il carattere di quel-

Il Rinascimento apparecchiava la moderna psicologia, ma non la costituiva. E non la costituiva perchè il problema psicologico non può ricevere acconcia soluzione quando sia troppo confinato nelle pure indagini psicologiche. V'era, per esempio, chi studiavasi di provare l'immortalità dello spirito e chiarire le ragioni e i modi ond'il pensiero nel suo operare s'addimostra indipendente dal corpo. E v'era poi chi facevasi ad invocare il sussidio de' soliti influssi divini come fanno anc'oggi, a tre e quattro secoli di distanza, i nostri neoplatonici. Or io non dirò che il problema su' destini dello spirito possa esser risoluto così facilmente quant'altri s'immagina. Dirò che alla psicologia potrà dirivare qualche sprazzo di luce non già mostrando (inutile tentativo!) che l'anima sia indipendente dal corpo, ovvero che Dio faccia piovere il suo influsso su l'intelletto arzigogolando in che guisa lo irraggi, lo illumini e lo riscaldi; ma procedendo per altra via; procedendo per una via men soggetta alle angustie dell'empirismo, o meno aperta alle facili speculazioni dell'*a priorismo*. Se Dio influisce, comunque si voglia, su l'anima, altro ei non potrà fare che modificarne l'operazione: cangiarne la natura non può davvero. Che se, d'altra parte, si giugne a dimostrare l'indipendenza dal corpo, non per questo s'avrà dimostrato ch'ella sia proprio immortale, se pure non vogliamo

l'età, da parecchi filosofi; fra' quali notiamo il Contarini, il Porzio, lo Zabarella, il Gaetano (De Vio), il De Spina, lo Scaino fra gl'interpreti, o anche il Sessano. Il quale, nella forma ultima da lui data alla dottrina su l'anima, si può dire che si rannodi col D'Aquino e perciò anche con l'Afrodisio; onde il Bonghi ha detto bonissimo affermando che, nell'interpretare Aristotile, il Sessano segue appunto il commentatore greco (*Metaf. d'Arist., Lett. al Rosm.* p. XIII). Questi ed altri vecchi nostri filosofi andrebbero studiati, interpretati, e naturalmente anche corretti secondo il criterio che abbiamo appellato *medio*. Specialmente androbbe studiato il povero Nifo così malconcio e sfatato dal nostro collega Fiorentino; al quale il Franck, del resto, ha saputo dire cho il Sessano non pure fu il *più saggio metafisico del suo tempo*, ma, più ancora, che il Pomponazzi trovò appunto nel Nifo *un contradditore imbarazzante, e d'una grande autorità*. — (*Journ. des Sav.* Magg. 1869.)

acconciarci alla celebre quanto inutile distinzione del Pomponazzi dell' Io fisico e dell' Io intellettivo, e dell' anima *propriamente mortale* e *impropriamente immortale!* Al più potremmo giugnere a dir questo; che l' anima non finisca così come finisce il corpo, cioè disgregandosi e trasformandosi. Ma cotesta soluzione non è affatto negativa?

Tutt' insieme dunque la speculazione del Rinascimento, per quanto riguarda il problema psicologico, era piuttosto negazione anzichè affermazione: negazione del medioevo, e apparecchio a novelle affermazioni. Neanche il Pomponaccio, il più schietto seguace dell' indirizzo aristotelico *naturale*, potrebb' esser detto materialista nello stretto senso della parola. Il significato vero del suo libro su la immortalità, diciamolo di passata, è quello di porre sott' occhio, da una parte, le magagne delle viete dimostrazioni su la natura, e sul fine e su l' origine dell' anima; e manifestare, dall' altra, il bisogno di prove più salde, e però la necessità in cui trovavasi il pensiero filosofico di tentare ben altre soluzioni, e schiudersi altre vie. Qual' era una di queste vie? La durata dello spirito, come personalità, doveva esser indagata nella medesima essenza e costituzione intima del pensiero. E a tal fine che cos' era necessario? Era necessario lo studio del processo istorico; appunto perchè l' intima costituzione del pensiero si rivela da sè medesima nello svolgimento della vita dello spirito; e la vita dello spirito è appunto la storia. In altre parole: era necessario vedere per via di fatto, cioè col processo storico, come l' essenza dello spirito risegga tutta nell' esser egli un conato, un' attività profonda che sempre più si estrica da' viluppi di natura e di sè stesso; che sempre più si determina in sè, e si compenetra con la natura e con sè medesimo; e come per siffatta qualità egli sia capace di trascender la natura, di sorpassare l' organismo, di superare anche sè medesimo, pur rimanendo sempre una personalità.

Ed eccoci pervenuti alla conclusione dove in questo capitolo desideravamo giugnere, e per la quale abbiam dovuto fare sì lungo giro da risalire fino alla doppia sorgente storica del concetto psicologico. Se per più e diverse ragioni nè il Platonismo nè l'Aristotelismo primitivi non pervennero, in generale, a determinare il vero concetto dello spirito quantunque ne apparecchiassero gli elementi da secoli molti, il che non è poco; se i due massimi rappresentanti della filosofia cristiana, tuttochè introducessero due nuovi concetti in siffatta questione, non però giunsero a salvarsi da incongruenze manifeste; se, da ultimo, con lo sdoppiarsi dell'Aristotelismo nel Risorgimento fu messa a nudo la fallacia delle vecchie posizioni, l'insufficienza d'un argomentare fiacco e barcollante esprimendoci così l'esigenza di prove novelle in siffatte indagini: è chiaro come all'uscire del medio evo importasse rannodare i quattro concetti attorno a' quali vennero travagliandosi per sì lunghi secoli co' lor proseliti i quattro filosofi cui siamo venuti accennando, correggerli, esplicarli, compierli, e statuire una dottrina positiva circa la genesi psicologica. In altre parole: importava accettar l'esigenza psicologica platonica risguardante il connubio del doppio mondo sensato e razionale: ma occorreva anche correggerlo mercè il concetto della triplicità intima, originaria cui poggiò, primo fra tutti, Agostino. Importava altresì accettar l'esigenza aristotelica del processo psicologico, e nel medesimo tempo modificare profondamente e trarre a maggior compimento il concetto della generazione psichica dello Stagirita mercè il concetto di creazione; il che tentò fare, e lo fece da par suo, l'Aquinate: ma più ancora importava correggere il concetto creativo de' Tomisti e de' filosofi cristiani, in generale, cancellando in esso quell'immediatezza divina ch'è un dato di fede anzichè di ragione, avvisandolo invece com'essenzial condizione dello spirito. Questo, possiamo dire, si studiaron di fare tutt'insieme parecchi filosofi italiani del

Rinascimento, o per lo meno ne sentivano la necessità. Nessuno vi riescì compiutamente, per la ragione qua dietro accennata, d' aver voluto ristringer tale ricerca negli angusti confini della psicologia. Ad essi mancava un altro grande concetto. Mancava un'altra posizione, per cui si distingue infinitamente il Rinascimento dal tempo moderno. Mancava l' esigenza di riguardare il pensiero innanzi tutto come genesi psicologica, e questa genesi psicologica poi considerare qual fondamento immediato della genesi storica. Però non è da meravigliare se alla scuola de' nostri politici facesse difetto la vera nozione del diritto sopra cui si puntella unicamente la *scienza* politica, nonchè il concetto vero della individualità, senza cui non può sorgere nè perpetuarsi lo Stato libero. Nè fa meraviglia se i teologi assorbissero il gius nella morale, e se una riforma religiosa allora non potesse fra noi essere effettuata nell' ordine civile, comecchè fosse già in gran parte penetrata nella mente de' nostri filosofi.

Mostrammo come il Vico si colleghi col Cartesianismo; e dicemmo che co' nostri filosofi del Risorgimento ei si congiugne logicamente, più che per le quistioni metafisiche, per la ricerca psicologica. In lui si compie la posizione cartesiana, e si riproducono e ringiovaniscono i vecchi principii improntati del sentimento della viva realtà. Vi è dunque un' attinenza ideale, vi è un legame logico tra la posizione del Vico, della *Scienza Nuova*, e quella de' filosofi del Risorgimento. Alla ricerca psicologica nuda, astratta, empirica e subbiettiva, deve tener dietro necessàriamente la ricerca informata alla esigenza della storicità. Ecco perchè a ricostruire la storia del pensiero italiano e rannodare il secolo XVIII co' secoli anteriori, non avremmo guari bisogno nè di Cartesio nè del Cartesianismo, se non fosse per alcune questioni cosmologiche e ontologiche. Egli si ricongiugne co' filosofi del Rinascimento in tre modi, come nel prossimo capitolo mostreremo; ma di più li trascende in-

finitamente, perchè se è vero che nel medio evo il pensiero filosofico riponeva l'essenza dello spirito, a così dire, *fuori* di sè, mentre nel Rinascimento, attraverso forme diverse, inchinava a riporlo *sotto* di sè; è naturale che, col sentire la necessità del processo istorico, novello sentiero egli avesse a dischiudersi, rintracciando quell'essenza nel seno stesso dello spirito siccome centro e insieme processo della storia. Gli storici della filosofia italiana, ripetiamolo anche qui, non potranno far a meno, quando voglian discoprire un vincolo ideale fra le due epoche, di questa relazione alla quale siamo venuti accennando, e su la quale ci rifaremo più riposatamente in luogo più acconcio.

Capitolo Quinto.

ORGANISMO E PROCESSO PSICOLOGICO.

(Fondamento razionale del processo istorico.)

I punti sostanziali ne' quali possiamo stringer la dottrina psicologica, seguendo le orme del nostro filosofo, son questi:

1° Concepire in maniera compiuta e vera la natura della facoltà psichica in generale.

2° Distinguere nelle funzioni psicologiche due processi, conoscitivo e operativo, ma formanti unico organismo, unico circolo.

3° Riguardar gli atti psicologici come una moltiplicità di funzioni distinte e per sè stesse irreducibili; ma nondimeno determinate e recate in atto dalla virtù d'unico principio originario.

4° Finalmente, porre siccome base razionale e immediata del processo istorico lo stesso processo psicologico.

Col primo di questi concetti il nostro filosofo si col-

lega dirittamente con Aristotele, e con gli Aristotelici del Rinascimento seguaci dell' indirizzo *medio;* e nel medesimo tempo corregge, in ordine alla psicologia, quel vecchio domma del falso Aristotelismo e del malinteso Platonismo che suona così: niente moversi da sè, che non sia mosso. Col secondo e col terzo imprime forma razionale e organica alla scienza dello spirito tanto contro Averroisti e Neoplatonici che troppo distaccano i due elementi onde risulta l' ente umano, quanto contro quegli Aristotelici empirici che, troppo affogando l' uno nell' altro, finiscono per confonder la sfera della psicologia con quella della biologia: ma, sì nel primo come nel secondo caso, egli serba l' esigenza psicologica platonica che dicemmo consistere nella distinzione dei due elementi, nonchè l' esigenza aristotelica la quale riguarda il processo nelle funzioni psicologiche. Con gli stessi concetti onde corregge nella quistione psicologica il Platonismo e l'Aristotelismo, previene l' esigenza del Criticismo intorno al doppio ordine della Ragion teoretica e della Ragion pratica, e insieme la invera e la compie. Col quarto concetto, finalmente, imprime significato razionale e positivo al fatto storico, e crea la Scienza Nuova.

Innanzi tratto intendiamoci sul metodo acconcio a simili indagini.

Tommaso Buckle osserva che i filosofi, parlando su la natura dell' anima, non sanno pigliar le mosse altro che o dalle sensazioni, o dalle idee; riuscendo così, nell' un modo e nell' altro, ad un metodo solitario, astratto, inefficace, inconcludente.[1] Sennonchè egli stesso, il Buckle, non giugne a salvarsi dal primo difetto. Il suo metodo istorico, differente dal *deduttivo inverso* raccomandato dal Mill, è addirittura un metodo empirico; onde inciampa in quel sensismo ch' egli condannando vorrebbe cansare. Checchè ne sia, l' osservazione è degna d' un

[1] *History of Civilization in England,* vol. I, cap. III.

positivista inglese; e noi, pur correggendola, non dubitiamo farla nostra. A schivare infatti tanto le conseguenze d'un gretto empirismo, quanto le arditezze d'un magro e sfumante idealismo, è forza movere non dal fatto della sensazione, ch'è cosa estrinseca e quasi sopravvenuta allo spirito, e nemmanco dalle idee, le quali in sostanza non sono, per noi, fuorchè produzioni di lui; ma da lui stesso; dallo stesso spirito in quanto pensiero. Bisogna movere, in somma, dal centro, anzichè dalla circonferenza; dalle facoltà, ma dalle facoltà concepite quali sono in realtà, cioè come funzioni. A tal uopo è necessario adoperare un metodo che non escluda, ma che sappia includer le esigenze di tutt' i metodi; empirico, naturale, sperimentale, psicologico astratto, fisiologico, e simili. In una parola, è necessario il metodo genetico; il quale, rispetto alla psicologia, è ciò che il metodo eduttivo è rispetto all' ordine del conoscere.[1]

[1] Il metodo col quale i Positivisti presumono di far la scienza psicologica è al tutto empirico e artificiale; ma qui non intendo porre in un fascio psicologi positivisti inglesi e francesi, com'ha fatto il Vacherot. (*Rev. des Deux Mondes*, dic. 1869.) Spencer, Mill ed Alessandro Bain stimano (come notammo nell'Introd., p. 6) che la psicologia è superiore, indipendente dalla biologia, precisamente come la deduzione è indipendente e superiore all'induzione pel Mill, e come la Sociologia è indipendente dalla storia tanto pel Mill quanto per lo Spencer. I Francesi, al contrario, facendo della Psicologia una semplice appendice della Biologia, non sanno concepir l' una senza l'altra. *Il n'y a point de psycologie en dehors de la biologie.* (LITTRÉ, *A. Comte et St. Mill*, p. 29 e segg.) Tale anche è per essi la deduzione rispetto all' induzione, la psicologia rispetto alla storia, la Dinamica rispetto alla Statica Sociale. Sennonchè, qualunque ne sia la differenza, le due scuole intoppano in due errori diversi; nel formalismo empirico l'una, e nel materialismo l'altra: e così entrambe rendono impossibile la scienza della psiche. Rifacciamoci brevemente dagl' Inglesi.

Qual debb' essere, secondo St. Mill, il fine della psicologia? Non altro che la *ricerca diretta delle successioni mentali*. (*Syst. de Log.* tom. II, p. 434.) E qual' è la legge più semplice, più generale cui si riducono i fenomeni psichici? Quella dell' *associazione delle idee;* la gran legge osservata da Hume. (*La Phil. de Hamilton*, cap. VIII.) Innanzi tratto si può osservare: La legge dell' associazione è *legge empirica*, o quindi è un fatto: ma qual n'è la ragione? Senza questa ragione potreste uscire dall' empirismo? St. Mill non ispiega cotesto fatto, ma l'accetta dall' esperienza. — Altro difetto gravissimo, conseguenza del primo, è questo; che

Il metodo genetico applicato alla ricerca psicologica attinge valor positivo e insieme razionale, quando

---

la legge d'associazioue non racchiude necessità psicologica di sorta. È una legge men che empirica, e può mancare. Dunque una notizia scientifica circa la natnra psicologica, per lui, è impossibile. — Più ancora: il *prodotto dell' associazione* è un fatto *sui generis:* egli stesso no conviene. (*Dissertation and Discussions*, III. 104.) Or bene, come spiegare cotesto *sui generis* con la pura legge d'associazione? Ci ò qui rispondenza, ci è proporzione tra l'effetto e la causa? — Finalmente, come spiegare con la semplice *associazione* il gran fatto della *coscienza?* Bisognerà dunque concludere che la legge, la quale St. Mill dice esser la più semplice e generale fra tutte quelle d'ordine psichico, importi qualche altro fatto anteriore, e irredncibile. La psicologia contemporanea inglese quindi cade nel formalismo empirico. E se riesce a distinguer la psicologia dalla biologia e dalla storia (ch'è il suo pregio), non riesce a trovare fra l'nna e le altre vincolo di sorta. — Tocchiamo ora della scuola psicologica de' Positivisti francesi.

Il Littré riguarda la psicologia qual semplice appendice ed applicazione della biologia; e vuol quindi trattarla con metodo analogo. Ma fa nna distinzione acuta e ingegnosa di cni giova tener conto, perchè forma la sua stessa condanna. Egli pone un divario profondo tra la facoltà e il suo prodotto. Logica, ideologia, psicologia (egli dice) non si distinguon menomamente dalla biologia quando siano avvisate come funzioni; ma, guardate nei lor prodotti, se ne differenziano in iufinito. Parimente il linguaggio, como facoltà, è faccenda biologica; ed ha la sua ragione in una delle circonvoluzioni anteriori dèl tessuto cerebrale, secondochè ci assicuran oggi gli sperimenti fisiologici: ma, come grammatica, se ne discosta per grand' intervallo, e non ci ha che veder niente con la biologia. — Che cosa rispondere? Rispondiamo, troppo antica e troppo vera esser oggimai la sentenza aristotelica, che tra la natura della causa e quella dell'effetto non possa esserci divario *essenziale.* Or negli esempi quassù arrecati il divario essenziale c'ò: gli stessi positivisti non ardiscono dubitarne. Come dunque spiegarlo cotesto divario? È egli possibile spiegarlo senza riconoscer la differenza fra le due scienze non solo quant' a' prodotti psicologici, ma anche quant' alle facoltà? Come funzione il linguaggio non appartiene egli anche al quadrumane? Ora in forza di che cosa riesce tanto profondamente diverso il risultato nel bimane cho ha pnr comuno col quadrumane la funzione? Si dirà in forza dell'unione, del numero, dell' attrito nella specie, nella società? Ma non vivono in società anche alcune famiglie di quadrumani? Eppure quella funzione non ha dato, e mai non darà il risultato che pur dovrebbe! Ancora: se il prodotto fosse tanto diverso dalla facoltà solo per ragion dell'associazione e del contatto, che cosa ne verrebbe? Che l'uomo sarebbe fornito di qualità e doti essenziali non per sè stesso, cioè non perchè individuo, ma per altri e da altri, cioè perchè membro della società. Or tutti sanno che la facoltà della parola, così intimamente annodata col pensiero, non è dote *accidentale* ma *essenziale* dell'nomo; dell'uomo in quanto

soddisfi al bisogno sperimentale. Qual' è l' esperienza vera nel campo della psicologia? Un fatto: ma un fatto che sia condizione logica di tutti gli altri fatti; il fatto per eccellenza, il fatto de' fatti, il *fatto che si fa*, effetto e cagione ad un tempo istesso, la coscienza. La coscienza è un fatto: ma chi presumerà spiegarlo con le sole leggi fisiologiche? D' altra parte, dir coscienza, come da un pezzo ci predicano gli spiritualisti francesi, designandola come *fatto* per eccellenza, come il fatto più saldo della psicologia, è dire un bel nulla ove non si pervenga a risolvere questo doppio quesito: 1° Se la coscienza è un fatto, *come* si fa? 2° *Perchè* si fa? Il nocciolo della psicologia, come scienza, sta tutto qui. E niuno potrà sperare di scioglier cotesto nodo, se non giugne a rispondere all' obbiezione che il Vico move contro al *Cogito* cartesiano: la coscienza essere un fatto *certo*, non un fatto *vero*. Or s' egli affaccia tale difficoltà, non è da supporre ch' egli medesimo ne abbia in pronto la risposta? In altro capitolo abbiamo già visto come ri-

individuo, non già in quanto membro della società. Se dunque il prodotto della facoltà non è accidentale ed estrinseco ma intimo ed essenziale, ne viene che qual' è la natura dell' uno, tal debb' esser anche quella dell' altra: e così la distinzione del Littrè sfuma e dilegua. Inoltre, ove la natura del prodotto fosse quella stessa della facoltà, e la facoltà fosse faccenda al tutto biologica, niuno ci salverebbe da una schietta dottrina meccanica. Ora i positivisti francesi (al contrario degl' inglesi) affogan la psicologia nella biologia, e perciò la negano; e col negarla precipitano logicamente nel materialismo. Talchè se la psicologia inglese, nell' ordine sociologico, mena alla dottrina dell' *Individualismo*, e quella de' francesi non si salva dalla dottrina del *Socialismo*; è da concludere che il metodo psicologico de' Positivisti, sia nell' una scuola sia nell' altra, anzichè positivo e razionale, riesca affatto negativo ed erroneo, come vedremo in Sociologia. Tale altresì (diciamolo di passata) è il metodo del Taine. Più formalista ancora del Mill, ei vuol far rivivere lo schietto nominalismo nel regno della psicologia. Quale snellezza, quanta eleganza nella forma e nello stile di questo facile e simpatico scrittore! ma quanta e qual superficialità d' analisi e di ragionamento! Chi ne voglia una prova, legga, per esempio, ciò ch' egli dice sul concetto della personalità e della coscienza, e vegga con che leggerezza confonda *potenza* o *facoltà* nella ricerca psicologica. Il Taine è degno discendente dell' abate Condillac. (Vedi *De l'Intelligence*, Paris 1870, t. I, lib. IV, cap. III, t. II, lib. I, cap. II, § 8.)

sponde (p. 186-236). Meglio il vedremo qui interpretando e svolgendo il suo pensiero.

Io prego positivisti e fisiologi a non digrignarmi i denti. La psicologia non è un'ultima pagina della neurologia, come or non è molto ebbe a proclamarla un fisiologo d'alta rinomanza; e pur nullameno non cessa d'essere anch'ella una fisiologia. La psiche è anch'essa un organismo, una generazione come la vita, perchè una medesima legge di formazione ha da presiedere ad entrambe. Ma solamente si pretende che, se comune è il processo e quindi la legge, diversissimo abbia a risultarne il contenuto.

Che cos'è, infatti, il processo fisiologico? Se i fisiologi odierni ci riflettessero, s'accorgerebbero tosto d'esser d'accordo col vecchio Aristotele. Il processo fisiologico in sostanza non è che l'attuazione del numero nell'unità: le forze naturali e comuni trasformantisi in efficienza dinamica vitale e risultante.[1] L'anima dunque è la *realtà ultima* dell'organismo.[2] — Che cos'è invece il processo psicologico? È unità che si pone e s'attua in sè medesima: unità che si realizza nel numero; che si fa numero. Però è anima, è principio vitale che diventa

[1] ARIST. *De Part. Anim.*, II.

[2] Aristotele ha ragione d'affermare, l'anima non esser una potenza di cui il corpo sia l'attnazione, ma l'*atto* del corpo nel senso di *realtà ultima* di lui: Οὐ τὸ σῶμα ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος. (*De An.*, II.) Perciò ella non è *actus corporis organici* nel significato di principio, chè saremmo sempre nell'averroismo e nel neoplatonismo; bensì è *atto* in quanto è il risnltato estremo e, come tale, è anche principio. Brevemente: l'anima è principio del corpo, l'anima principia l'organismo; ma non come *atto*, bensì come potenza feconda, reale (τὸ δυνατὸν) tnttochè rudimentale. Chi non voglia interpretare così il concetto dell'anima nell'Aristotelismo, cade senza rimedio nelle contraddizioni in cui s'impastojavano e s'impastojan tnttora i Tomisti, non escluso il Rosmini. Il quale, diversamente dall'interpretazione che noi diamo a questo concetto aristotelico, pone l'anima non già come *atto del corpo,* anzi come *principio che produce quest'atto* (*Psicologia,* Novara 1858, vol. I, cap. IX, art. IV, § 223). Posto ciò, la conseguenza su l'origine dell'anima quale sarà? Sarà altrettanto arbitraria e ipotetica, quanto inevitabile e chiara: cioè la necessità d'un atto d'immodiata creazione. (Op. cit., vol. cit., cap. XXIII. — *Antropologia,* lib. IV, cap. V.)

spirito, è senso che diviene intelletto, è istinto che sale a coscienza, è bisogno cieco, cieca tendenza che assume valore di volontà morale, e di libera personalità.[1]

Come sta dunque la biologia alla psicologia? Come la vita al pensiero; come la parte inferiore della pianta, come le radici, alla parte superiore, al tronco, a' rami, alle fronde, alle frutta, a' fiori. Ma fra l'una e l'altra di queste parti ci è un nodo; ci è il nodo vitale. Appunto in questo nodo vitale s'immedesimano entrambe, e si divariano. Ed è cotesto nodo che non sanno scorgere e tanto meno sgroppare, per quanto facciano, materialisti, positivisti e interpreti empirici dell'Aristotelismo. In questo nodo vitale si toccano, senza confondersi, due sfere, due organismi, due vite, due contenuti. Questo nodo vitale è insieme forma e materia, atto e potenza. È forma d'un'anterior materia ch'è l'organismo, il processo biologico; ed è materia d'una forma posteriore e superiore ch'è l'organismo delle facoltà, il processo psicologico. Il processo di natura infatti si assolve dal potenziale all'attuale, dall'indeterminato al determinato, e partorisce l'individuo: il processo psicologico si assolve dal potenziale *attuale, all'attuale determinato,* cioè dall'individuo alla personalità, e così genera la coscienza. Verissimo quindi l'altro concetto aristotelico: il pensiero e la natura esser come l'analisi e la sintesi che camminano in senso contrario, ma governati da una medesima legge.[2]

Or la scienza della psiche dee rintracciare il nodo in cui si toccano i due processi, investigandone la genesi

---

[1] Sotto quest'altro aspetto Aristotele dice verissimo che l'anima, anzichè armonia di parti o risultanza di moti diversi, è per sè stessa attività, accordo, e qnindi capace a regolare ogni moto. Non è numero ma unità; unità della forma e dell'atto: Τὸ γὰρ ἓν ηαὶ τὸ εἶναι πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίον ἡ ἐντελεχειά ἐστι. (Id. Eod.) — È l'*actus in actu* degli Aristotelici del Risorgimento seguaci dell'indirizzo *medio,* per esompio del Contarini, come avvertimmo.

[2] Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*, t. I, p. 483.

psicologica. Lo spirito è essenzialmente processo, è generazione, ma non trasformazione. Non va dalla parte al tutto, come avviene delle combinazioni meccaniche; ma dal tutto al tutto, dal tutto potenziale al tutto attuale, dal di dentro al di fuori, da una sintesi originaria e confusa, ad una sintesi analizzata.[1] Voglio dire che il processo psicologico s'inaugura non già con questa o cotesta facoltà, anzi con tutte le facoltà. Le quali perciò non sono funzioni determinate e specificate sin dalla loro origine, ma convengon tutte nell'essere altrettante potenze, e, come tali, formano unica potenza originaria, ch'è conato essenziale, sforzo incessante.[2] Che cosa sia questo conato, si vedrà nell'altro capitolo. Qui dobbiamo considerar le facoltà psicologiche come ce le presenta il fatto, cioè come una moltiplicità di funzioni.

Che cos'è la facoltà psicologica? È un passaggio dalla potenza all'atto. Ella ci esprime la pronta necessità di fare, di determinarsi, d'attuarsi; e quindi vuol dire facilità, prontezza, solerzia, agevolezza di fare.[3] Or la facoltà intanto significa *pronta e spontanea solerzia di fare*, in quanto fa il proprio obbietto; in quanto si fa come funzione; in quanto si pone come

[1] Anche in ciò la psicologia somiglia alla fisiologia, ma non vi si confonde. L'organogonia s'inaugura, meglio che con uno, con tutti gli organi ad un tempo. Per esempio i centri primitivi multipli del sistema nervoso, che la microscopia ci pone sott'occhio, chiarisce e conferma quest'assunto. Cfr. VULPIAN, *Physiologie gén. et comp. du syst. nerv.* — LEUYS, *Syst. Nerv. cerebro-spinale.* — GLEISBERG, *Istinto e Libero arbitrio*, *trad.* del Langillotti, Nap. 1868.

[2] *Conatum uni menti attribuimus, quæ libero arbitrio prædita potest* SUBSTARE.... *eoque pacto potest* MOTUM SUBSISTERE *et* STARE IN CONATO (*De Univ.* LXXV, 4). Ne' corpi c'è moto, secondo il concetto cosmologico del Vico, ma nell'animo c'è *moto* e *conato;* o meglio, il moto qui assumendo natura di conato è *moto* del *moto*, e quindi è *actus in actu.*

[3] *Expedita seu expromta faciendi solertia* (*De Antiquiss. Ital. Sap.*, cap. VII, 1). Facoltà suona anche proprietà, ma proprietà *cosciente:* distinzione confermataci dal comun linguaggio che attribuisce la *proprietà* alle cose, ma predica dell'uomo la *facoltà*. Vedi le belle riflessioni dello JOUFFROY in proposito (*Mélang. Phil.*, ed. Bruxelles, p. 267).

attività: *Facultates sunt eorum, quæ facimus.* Ecco il concetto psicologico più originale del Vico. Il germe di questo concetto è schiettamente aristotelico;[1] ed è la chiave ond'egli, anticipando la moderna psicologia, preveniva il Fichte, e insieme ne correggeva l'esagerazione.[2]

Dunque la facoltà posta come funzione psicologica che fa sè stessa in quanto fa il proprio obbietto, è il *passo d'oro* del Libro Metafisico. Ad esso rispondono altri due che troviamo nel *Diritto Universale* e nella *Scienza Nuova;* e tutt'e tre riescono a comporre l'organismo del processo psicologico. Tale organismo, infatti, parmi racchiuso in queste due sentenze: 1° che l'uomo è innanzi tutto *Senso*, appresso *Immaginazione* e quindi *Ragione:* 2° che l'uomo è un *Potere*, un *Volere* e un *Conoscere potenzialmente infinito.*[3]

---

[1] ARIST. *De an.*, III, 4.

[2] Dove stanno, a mo' d'esempio, i colori, i sapori, gli odori, il tatto? Se il senso è facoltà, ne segue che tu in sostanza hai a far i colori nel vedere, tu i sapori nel gustare, tu i suoni nell'udire, tu gli odori nell'annusare, tu stesso il freddo e 'l caldo nel toccare. *Nam si sensus facultates sunt, videndo colores, sapores gustando, sonos audiendo, tangendo frigida et calida rerum facimus.* (*De Antiquiss.* c. VII, 3.) Parimenti con le immagini e con le rappresentazioni la virtù fantastica partorisce il proprio obbietto, e si fa; di modo che scegliendo il meglio di natura ed elevandolo a valore di tipo, a questo vien conformando l'opera d'arte. *De medio lectam (formam) supra fidem extollunt, et ad eam suos heroas conformant.* (Ibi, 2.) E la memoria, potenza che rifà e penetra sè medesima, non potrebbe rifarsi e penetrarsi ove innanzi non si fosse fatta; nè quindi può esser quella magra e sterile ritentiva di che ci parlano i sensisti. L'intelletto è facoltà anche lui, perchè col determinarsi viene a geminarsi nel giudizio, e perciò vede; e vede, perchè occhio dell'intelletto è il giudizio: *Judicium est oculus intellectus;* nè potrebbe intellettivamente vedere, se non intendesso; nè intendere, ove anch'egli, al solito, non facesse il proprio obbietto. *Intellectus verus facultas est, quo quum quid intelligimus, id verum facimus.* (Ibi, 5). In tutto qnesto il Vico ormeggia Aristotele. Per es. la visione, secondo lo Stagirita, *è l'atto del colore;* l'udito è l'*atto del suono.* (RAVAISSON *Metaph. d'Arist.*, t. I, p. 427. — ARIST. *De An.* I.)

[3] Il primo di questi due principii è evidontemente aristotelico, perchè dall'αἴσθησις al νοῦς, com'è noto, ricorrono parecchi gradi e sfumature componenti tutte nn unico processo: δόξα, φάντασμα, εἰκών, φρόνησις, ἐπιστήμη (*Log. d'Arist.*, BARTH. SAINT-HILAIRE, tomo II, par. II, sez. XI.) Il secondo poi è anche aristotelico, e risponde all'in-

In quest' organismo psicologico abbiamo due serie diverse di funzioni, e sei gruppi di facoltà; teoretiche e conoscitive le une, operative e pratiche le altre. Senso, Immaginazione e Ragione formano il processo della *Ragion conoscitiva:* Conoscere, Volere e Potere compongono il processo della *Ragione operativa.* Uno è il circolo psicologico, ma incarnantesi attraverso gemina forma; perocchè lo spirito, come ogn' altra unità originaria, si determina e si estrica per dualità. Il Senso da una parte, e il Potere dall' altra, son facoltà rudimentali, empiriche, sintetiche, ma di sintesi grossolana. Elle ci esprimono, secondo il concetto aristotelico, un medesimo principio, ma sotto due condizioni diverse, precisamente come l' intendimento e la volontà.[1] Il *senso* che sollevasi dapprima a valore di percezione empirica, poi di rappresentazione, poi di concetto, poi di nozione e di idea; e il *potere* naturale ch' è dapprima istinto fisiologico e poi istinto psicologico, poi desiderio e passione, poi arbitrio, quindi volontà e libertà; queste due serie di funzioni, io dico, si vanno sempre più accostando fra loro, e somigliano (per usar la frase dello Stagirita) alle due branche d' un angolo, e rie-

telletto *teoretico* e intelletto *pratico;* ma altri molti prima del Vico n' avean dato cenno, per esempio sant'Agostino (ch' egli stesso cita a questo proposito), il Campanella (*Metaph.*, lib. I, cap. 3, art. 3), e potremmo citare anche la triplice forma d'intelletto del Pomponaccio, nonchè quella del Bruno. Antecedenti, dunque, ce ne sarebbero a buon dato. Ma non bisogna dimenticare che la novità psicologica del filosofo napoletano risiede nell' uso ch' ei fa di questi due concetti; l' applicazione storica di essi, da una parte, e, dall' altra, il considerar le facoltà psicologiche come altrettante funzioni d' unico principio. L' una cosa riesce evidente a' più superficiali lettori della *Scienza Nuova;* l' altra s' induce dal complesso delle sue dottrine. — Un' altra osservazione. Quando il Vico nel *Libro Metafisico* riduce a tre le operazioni della mente (*Percezione, Giudizio e Sillogismo*), più che alle facoltà, evidentemente guarda a' prodotti di esse; più che alla Psicologia, tien l' occhio alla Logica. Nella *Scienza Nuova* poi considera le tre facoltà conoscitive (Senso, Immaginazione, Ragione) in attinenza col processo istorico, nel quale fantasia e immaginazione hanno grande importanza. Ma sia ch' egli consideri le facoltà, sia che i loro prodotti, il processo ha sempre una medesima legge.

[1] Aristot. *De An.* III, 7.

scono entrambe ad un termine superiore, ch'è il conoscere, ma al conoscere come Ragione; al conoscere in cui le sottostanti facoltà diventan la stessa ragione, in quanto che sono da essa legittimate.[1]

[1] Non potendo entrar nell'analisi particolareggiata delle funzioni teoretiche, ristringiamo qui in nota i diversi gradi e passaggi del processo conoscitivo secondo i tre gruppi segnati i dal Vico: (Senso, Immaginazione, Ragione: Perceziono, Giudizio, Sillogismo):

I. *a*) Sensazione. — Importa la necessità d'un principio sensiente, e d'un termine sentito; ma entrambi indistinti e formanti unità inconsciente e confusa. L'obbietto (il *termine* del sentire) non è *posto,* appunto perchè non è approso come *opposto;* ma è come sovrapposto e sopravvenuto da fuori. Il *senso* dunque è il principio del conoscere, ma principio iniziale, estrinseco, occasionale, e come talo suppone un principio intrinseco, ed essenziale: sicchè quantunque paia estrinseco, è nondimeno incluso nel circolo psicologico.

b) Percezione empirica (*Coscienza empirica*). — Necessità d'un principio percettivo, e d'un oggetto percepito; ma percepito come puro *oggetto,* cioè come oggetto indeterminato e *opposto* al soggetto che lo percepisce sotto forma al tutto empirica (1° carattere dell'*ente umano*).

c) Rappresentazione semplice. — Necessità d'un oggetto *determinato,* singolo, e però fornito di qualità (*fantasma*). Il fantasma si presenta necessariamente come un opposto più determinato appunto perchè è opposto, ma è un opposto tuttora empirico.

d) Rappresentazione immanente. — È la rappresentazione semplice che si fissa (Memoria empirica: *Retentiva*). Ella perciò richiede un fantasma indeterminato, e quindi segna un primo grado di vera opposizione, la quale ha luogo fra il soggetto e l'oggetto. Appresso il fantasma, assumendo forma generale e comune, importa la necessità d'un *segno* atto a fissarne le proprietà (*Immaginazione rintegratrice*).

e) Rappresentazione riproduttrice. — Riproduce e trasforma il prodotto della facoltà anteriore. È un grado di memoria, ma superiore alla semplice retentiva, o però abbisogna del linguaggio. (*Immaginazione volontaria — Immaginazione riproduttrice*).

II. *f*) Immaginazione). (*Immaginazione combinatrice. Fantasia*).— L'oggetto è già divenuto vera immagine (*Universale poetico*). Necessità quindi della *parola* propriamente detta (*verbo*).

L'Immaginazione è funzione essenzialmente mobile, contraddittoria. Il suo oggetto è insieme determinato e indeterminato, particolare e universale, ideale e reale. Se dunque la sua natura sta nell'opposizione, ella non può non costituire il passaggio necessario ad un 2° gruppo di facoltà conoscitive, che comprendiamo nella parola Intendimento.

g) Intendimento. — L'obbietto è il fantasma, ma divenuto *concetto:* perciò è davvero posto, perchè opposto (*objectum* propriamente detto).

h) Giudizio. — È di sua natura una dualità, e quindi importa doppio elemento (*Vero* e *Fatto*). Questa dualità, a cominciare dal Senso fino

Ciascun gruppo di funzioni conoscitive forma anch' egli un processo; e anche in questo le facoltà psichiche somigliano alle funzioni organiche, perchè come queste non s' intenderebbero, ove si prescindesse dal concorso di tutte, ch' è dire dal concetto della *cospirazione organica.* Ogni grado, perciò, ogni forma in che viene a specificarsi ciascuna funzione, è com' un apparecchio della facoltà che le tien dietro, al modo istesso che questa è complemento della prima. Tutte fra loro stan così come la materia alla forma, come la potenza all' atto, e propriamente come l' ἐντέλεχεια e l' ἐνέργεια aristotelica. Or tale apparecchio e complemento scambievole, progressivo e sempre più ascendente, sarebbe impossibile senza una serie di leggi d' ordine meccanico e naturale. Queste leggi costituiscon quel determinismo che la psicologia non potrebbe oggi disconoscere, senza negare le occulte attinenze ch' ell' ha con la fisiologia. Leggi meccaniche, come in fisiologia, si verificano altresì nel regno dello spirito, nella storia, nella psicologia. E non è certamente errore il parlare d' una statica e di una meccanica psicologica, come fa la scuola Herbartiana che nella interpretazione de' fenomeni psichici ha preteso introdurre il calcolo; ma errore parmi il non vedere come, accanto alla statica e alla meccanica, ci sia pure una dinamica: dinamica d'ordine superiore, a spiegar la quale non v' è calcoli nè leggi d' equilibrio che valgano. Se di tal distinzione avesse tenuto conto l' Herbart, non sarebbe venuto alla nota quanto erronea sentenza, che ragione e libertà non abbian niente di

all' Immaginazione, va soggetta ad un processo sempre più evidente. Nel giudizio i termini della dualità stanno di fronte, irresoluti; e perciò l' opposizione segna la necessità e quindi 'l momento della risoluzione.

i) Sommi generi di giudizi (*Induttivo, Deduttivo, Eduttivo*). — Costituiscono anch' essi fra loro un processo. Nella sua terza forma il giudizio non è altrimenti giudizio e opposizione, ma *conversione* de' due termini, e quindi passaggio necessario alla funzione raziocinativa.

III. *k*) Ragione. — L' oggetto è il concetto divenuto *nozione*, la nozione divenuta *idea*, e quindi metodo e scienza. Tre forme di metodo: tre sfere di scienze. (Vedi p. 230 e segg.)

primitivo, ma sieno entrambe un fatto psicologico risultante da cagioni precedenti, che vuol dire estrinseche.[1]

Noi riconosciamo leggi di statica e leggi di meccanica nel processo psicologico. Riconosciamo un meccanismo e un determinismo onde la psicologia per intimi vincoli riesce ad allearsi con la biologia, e condanniamo quello spiritualismo che, campato a mezz' aria, sdegna qualunque parentela od attinenza col regno delle leggi biologiche. Ma di là dal meccanismo sarà pur d' uopo riconoscere un dinamismo: un dinamismo puro, indipendente da ogni dato fisico e materiale, perchè pensiamo che se condizioni d' indole meccanica debbono aver luogo fra le potenze componenti un dato gruppo di facoltà, fra gruppo e gruppo, invece, è da supporre l' esistenza di leggi e condizioni d' indole dinamica. Come dimostrare tutto ciò? mi si chiederà. — Quant' alla necessità delle leggi meccaniche nel processo psicologico, io rispondo, niuno oggi vorrà dubitare. La fisiologia e la zoopsicologia se ne rendon mallevadrici.[2] Quanto poi all' esistenza delle condizioni puramente dinamiche, una dimostrazione diretta e sperimentale è impresa vana. Solamente se ne potrebbe indurre la necessità, come vedremo, indagando la relazione esistente fra il processo psicologico, e il processo cosmologico; ch' è dire fra la genesi dello spirito, e quella della natura. Qui dobbiamo notare che, ove un occulto dinamismo non esistesse nel processo psicologico, tornerebbe davvero impossibile dar ragione di certi fenomeni psicologici, massime di quelli risguardanti le facoltà superiori. Chi dirà che bastino le leggi meccaniche a spiegare, per esempio, il passaggio dal senso all' ultimo grado

---

[1] *Dict. des Scienc. Phil.* — Wilm. *Hist.* cit., vol. IV.

[2] Dopo gli ultimi studi sul cervello niuno dubita oggimai della necessità delle varie parti cerebrali nelle funzioni psichiche. Cfr. Flourens, *De la Phrénologie*, ec.; *Psycol. comparée*, 1865. — H. Taine, *De l' Intelligence*, vol. II, lib. I, cap. III. — Laugel, *Probl. de l' Ame.* — Littré, *Revue de Phil. Posit.*, settembre 1868. — Consulta anche le op. cit. di Vulpian e di Lhuys.

dell' immaginazione, cioè all' intendimento, nonchè il passaggio dall'intendimento alla ragione? Fra il termine sensato dell' intuizione e 'l fantasma c' è un abisso. Un abisso tra il *fantasma*, tra il fantasma anche salito ad *universale poetico*, ed il *concetto*. Un abisso ancora fra il concetto, e la nozione, l' idea, l' universale propriamente detto. Bisogna credere, perciò, che dall' un gruppo all' altro di funzioni psichiche non esista continuità, ma transito; non passaggio immediato, ma intervallo. Or bene, come, altro che per miracolo, l' una facoltà potrebbe trasformarsi nell' altra? Non è dunque la facoltà che si trasforma e diventa; ma è lo spirito che si forma, che si determina nel multiplo e mediante il multiplo delle facoltà. Laonde attraverso e al disotto a questa multiplicità di funzioni, è mestieri supporre una facoltà madre che, come *facoltà delle facoltà* compia i diversi passaggi e intervalli, e sia come il principio dinamico dell' organismo psicologico. Ma di questo faremo parola nel prossimo capitolo dove ricercheremo la genesi del processo psicologico. Seguitiamo.

Quel che s' è detto del processo conoscitivo, dicasi pure del processo operativo e pratico dell' organismo psicologico. Una medesima legge governa tanto la genesi del conoscere, quanto quella dell' operare. I diversi gradi e momenti del processo operativo rispondono a' diversi gradi e momenti del processo conoscitivo. L' operare infatti è determinato dal conoscere per necessità tutta psicologica. Come dunque potrebbe non riprodurre la medesima legge? [1]

---

[1] Il processo pratico suppone il teoretico, stantechè la funzione volitiva, alla quale si riferisce ogn' altra facoltà d' ordine operativo, sia funzione essenzialmente secondaria. Accenneremo qui i diversi passaggi di questo processo secondo i tre gruppi (*nosse, velle, posse*) additatici dal Vico; ma ci ristringeremo a notarne i differenti gradi seguendo l' ordine ascensivo, *naturale* e, per così dire, cronologico.

I. *a*) Istinto fisiologico. — Risponde alla Sensazione; anzi è la sensazione stessa, ma sotto l' aspetto riflesso, attivo, comecchè incosciente. In esso quindi si ripeton le medesime condizioni, non altro essendo fuorchè unità incosciente e confusa fra l' *agente* e 'l motivo dell' azione.

Additato così con fuggevoli tocchi il doppio aspetto onde risulta il processo psicologico, potremo intendere ormai quella dottrina del nostro filosofo a cui più di una volta venimmo alludendo nell' abbozzar la storia della Scienza Nuova: dico la dottrina del *Vero* e del *Certo*, che ha riscontro con l' altra della *Ragione e dell'Autorità*. Il *vero* è produzione di *Ragione*; il *certo* è produzione d'*Autorità*.[1] Ma come nell' ordine conosci-

---

b) Istinto umano (il *posse* del Vico nel suo primo grado empirico). — Si ripeton le condizioni della Percezione sensata. I due termini qui cominciano a distinguersi: ma l' *istinto* non è per anche *desiderio*. L' *istinto* anche qui è immobile, è cieco, e pur nonostanto è *umano*. Ed è *umano* principalmente perchè non può rimanere *istinto*, ma debb'esser superato dal *desiderio*, dee diventar *desiderio*.

c) Desiderio. — Risponde alla Rappresentazione, e n' è l' attività. Il motivo dell' azione è determinato, particolare. Quindi fra questo motivo e l' agente havvi necessità empirica, immediatezza.

d) Passione. — Risponde ai primi gradi dell'immaginazione, e, come questa, è mobile e varia; e perciò è meno indeterminata che non sia il *desiderio*. Il Desiderio è *uno*; la Passione ha più forme. L' obbietto che la determina non è il particolare, e neanche il generale. Appartiene all'individuo considerato non come individuo, ma com' elemento di società. Segna dunque un passaggio; il passaggio dal *desiderio* al *libero arbitrio*.

II. *e*) Libero arbitrio. — L' obbietto è generale, astratto; perciò è più mobile della Passione, e quindi costituisce il passaggio dalla necessità empirica alla necessità razionale (libertà volgarmente intesa). Risponde alla Immaginazione *imitatrice* e riproduttrice ch' è tuttora schiava della natura; al modo istesso che il libero arbitrio è dominato da un motivo tuttora eteronomo.

f) Determinazione (passaggio del libero arbitrio alla Libertà). — Risponde, più che all'Immaginazione (*combinatrice*), alle varie forme dell' Intendimento. Varietà d' obbietti.

g) Sue diverse forme (*contrarietà, contraddizione, elezione*). — Anche qui ha luogo un processo come nell' Intendimento. L' elezion *razionale* non è più *libero* arbitrio, ma Libertà.

III. *h*) Libertà. — È determinata dalla Ragione: perciò importa la necessità razionale. Libertà quindi è dovere appunto perchè è ragione. Ma può tornare ad una delle tre forme d' arbitrio, stantechè la necessità, ond' è signoreggiata, sia necessità morale.

i) Personalità. — È l' Autorità che si *converte* con la Ragione. È il risultato del processo psicologico, e rappresenta il circolo delle facoltà perchè le suppone tutte, e le contiene in atto. È dunque la circonferenza, cioè l' Io pieno, attuale. Qual n' è il centro? (Vedi nel Cap. seg.)

[1] Il concetto d' *Autorità* è una delle idee cardinali dell' opera sul *Diritto Universale*. Noi qui ne parliamo per incidenza; perchè questa

tivo è mestieri che il *vero* si converta col *fatto*, così nell'ordine pratico il *certo* fa d'uopo che si converta col *vero*. In altre parole, se il processo teoretico guardato psicologicamente è una conversione del *vero* col *fatto*; il processo operativo, al contrario, guardato storicamente, è una conversione del *certo* col *vero*. La relazione che il Vico pone tra il Vero e 'l Certo, somiglia quella che nell'Aristotelismo tiene la forma verso la materia, ma considerata nel processo istorico. Risponde altresì alla relazione ch' egli medesimo scorge tra la filologia e la filosofia. La filologia porge i placiti dell' umano arbitrio (*placita humani arbitri*); la filosofia indaga i principii necessari di natura (*necessaria naturæ*).[1] Perciò afferma: « La Filosofia contempla la *Ragione* onde viene la *Scienza* del *Vero*: la *Filologia osserva l' Autorità dell' umano Arbitrio* onde vien la *Coscienza del Certo*.[2] » Or la Ragione, producendo il

---

dottrina dovendo esser considerata principalmente sotto l'aspetto istorico (nel che sta tutto il suo pregio o la sua novità), dovrà quindi formare oggetto d' interpretazione e di studio nella *Sociologia*. Qui dobbiamo avvertire solamente che, quantunque i significati della parola *Autorità* pel Vico sian diversi (Autorità *politica*, *religiosa*, *monastica*, *inconomica*, *civile* e simili) nullameno tutte le specie d'autorità, chi interpreti bene la sua mente, hanno d'aver per fondamento originario quell'*Autorità* alla quale, *propter rerum novitatem*, ei volle dare un titolo nuovo, e l'appellò AUCTORITAS NATURALIS, AUCTORITAS NATURÆ (*De Univ. Jur.*, XCI). Perciò la definisce: *Humanæ naturæ proprietas* (Ib. XC). Perciò non dubita chiamarla *divina*. Perciò la designa come l' unità vivente delle tre funzioni costituenti l'ordine pratico psicologico: *nosse*, *velle*, *posse* (Ib. XCII). Perciò, finalmente, la dice *Suitas*; e la *Suitas* nell'uomo vale, per lui, ciò che in Dio l'*Aseitas* (Ib. XCIII). Vedremo altrove esser questa una dottrina originale onde l'autore della *Scienza Nuova* prevenne la moderna filosofia del Diritto. Del che niuno de' critici di cui parlammo ha avuto sentore, tranne il Carmignani e l'Amari; ma l' uno, come dicemmo, ne parla superficialmente, e l'altro in senso tutto cattolico e tradizionale.

[1] *De Constantia Jurispr.*, Proem., 4.

[2] *Sec. Sc. Nuova*, lib. I, p. 98, X. — Si noti qui, a maggiore schiarimento del metodo vichiano, che la Filosofia è quella che *contempla*, e la Filologia quella che *osserva*. Secondo il nostro linguaggio, quella deduce, e questa induce. Or la *Scienza Nuova* non fa propriamente l'una cosa, nè l' altra. Essa pone in opera entrambe coteste funzioni, o le compenetra in una terza che dicemmo essere il magistero *eduttivo*.

vero, costituisce il processo della coscienza; in mentre che l'Autorità, producendo il *certo* e legittimandosi nella ragione, forma il processo dell'autocoscienza, e partorisce il concetto della personalità (*Proprietas sui; Suitas*). Sotto l'aspetto istorico, perciò, l'Autorità è il libero arbitrio che diventa libertà, e quindi Ragione: sotto l'aspetto psicologico è lo stesso libero arbitrio già divenuto ragione. Ond'è che come il *certo* non è il *vero* ma una parte del *vero*, così l'Autorità non è Ragione, ma è *partecipe* di ragione.[1] — Che cosa è da concludere da tutto ciò? Che il processo pratico, riguardato psicologicamente, comincia là ove finisce il teoretico. Questo, infatti, s'inaugura col senso, e, sempre più ascendendo, si risolve nella ragione. Quello, invece, move dalla ragione avvisata come semplice conoscere, e, transitando pel volere, finisce nel potere; ma nel potere divenuto già attività concreta, piena, reale, vivente, stantechè il libero volere importi la ragione. Che se tra conoscere ed operare, fra coscienza e autocoscienza, o (per usare il linguaggio del nostro filosofo) tra Ragione e Autorità, fra il Vero e il Certo e tra filosofia e filologia havvi un processo; è necessaria, è inevitabile una conversione fra' due termini. Dunque l'Autorità devesi poter elevare a dignità di Ragione; al modo istesso che la ragione operativa debbe aver coscienza di sè medesima anche come ragion conoscitiva. Or che è ella mai cotest' Autorità convertitasi in ragione se non l'autocoscienza? E non è appunto quest'Autorità autocoscente quella che, assolvendo l'uno e l'altro pro-

---

[1] *Ut autem* VERUM *constat* RATIONE, *ita* CERTUM *nititur* AUCTORITATE, *vel nostra sensuum quæ dicitur* αὐτοψία, *vel aliorum dictis, quæ in specie dicitur* AUCTORITAS, *ex quarum alterutra nascitur* PERSUASIO. *Sed ipsa* AUCTORITAS *est pars quædam* RATIONIS. (*De Univ. Jur.*, Proloq., 7.) Vedi le diverse applicazioni del *Vero* e del *Certo*: (Ibi, LXXXII, LXXXIII, CLII, 5.) Il primo scolare del Vico, Emanuele Duni, come avvertimmo, fin dal secolo passato colse giusto in questa dottrina del suo maestro, massime quant' al valore e alla relazione de' suddetti concetti. (Vedi *Saggio di Giurisprudenza Universale*, ed. cit., p. CVIII).

cesso, costituisce l'essere veramente *umano* (universale)? E che cos' è l' ente umano, che cos' è l'*Humanitas*, per cui l' individuo è davvero *individuo*, subbietto veracemente universale, fuorchè la personalità? E che cos' è la persona se non quell' unità vivente e operante del triplice diritto originario (*tutela, dominio e libertà*) nella quale s' incarna e s' impersona la triplice funzione del Potere, del Volere e del Conoscere?[1]

Col concetto su la relazione fra il processo conoscitivo e 'l processo operativo dell' organismo psicologico il Vico non solo previene l' esigenza Kantiana del doppio ordine di ragione, ma, che più monta, la supera. La previene distinguendo la Ragion pura (*Ratio*) dalla Ragion pratica (*Autoritas*). E dovea distinguerla, perchè i due processi conoscitivo e pratico, tuttochè formanti unico organismo, hanno, come s'è visto, origine, natura, e andamento diverso. La supera poi, in quanto che scorge la conversione (ripetiamolo) non pur fra l'una e l'altra ragione, ma eziandio nell'una e nell'altra guardate ciascuna in sè stessa. Come processo conoscitivo la Ragione dee convertirsi con sè stessa; e non potrebbe, ove non divenisse anche Autorità. Come processo pratico l'Autorità non potrebbe neanch'ella convertirsi con sè medesima, s' ella stessa non divenisse Ragione. In altre parole: il conoscere non potrebb'esser vero conoscere, ove non fosse un processo, una conversione de' tre gruppi di funzioni teoretiche innanzi discorse. L'operare non sarebbe vero operare, se anch'egli non fosse una conversione de' tre gruppi delle funzioni operative. Finalmente il processo conoscitivo

[1] *De Univ. Jur.* LXXXVI, XC, XCII. — Di qui nasce il concetto del *gius* e della libertà secondo le dottrino vichiane, come altrove mostreremo. Ma già i lettori prevodono qual uso noi saromo per fare di cotesta dottrina nelle questioni politiche, giuridiche, religiose e pedagogiche. Posto il concetto dell'*Auctoritas naturalis*, e dell' Autorità in generale come *particeps Rationis*, cioè come facoltà che devesi convertire con la Ragione, ognuno saprà argomentare qual valore giuridico abbian per noi l' autorità politica e l'autorità religiosa nelle teoriche sociologiche.

e 'l processo operativo non sarebbero tali, ove non fossero essi stessi una conversione tra sè medesimi. Così il circolo è compiuto; e così rimane sbandita ogni maniera di dualismo e di formalismo nel regno della psicologia.

Or la mancanza di processo è precisamente il tarlo che rode le dottrine del Kant. Posto il *noumeno* come un' incognita, posta la conoscenza com' una specie di combaciamento meccanico anzichè come processo dinamico del fatto con l'idea e della materia con la forma; non poteva non chiudersi ogni via per intendere il *fenomeno,* e salvarsi dal cadere in quella specie di scetticismo *metafisico* del quale altrove toccammo (p. 238). Senza esempio nella storia della filosofia egli dimostra la necessità di certe condizioni superiori all' esperienza nel fatto del conoscere. Ecco la massima sua gloria. Ma non perviene a spiegar cotesto fatto, perchè non giunge a risolvere il dualismo tra la sensibilità e l' intelletto col discoprirne il germe comune ch' egli stesso non dubita chiamare *sconosciuto.*[1] D' altra parte, dal disegno della Critica della *Ragion Pura* egli trae quello della Critica della *Ragion Pratica.* Nell' una move dal senso, e, attraverso l' intendimento, giugne alla ragione. Nell' altra tiene un cammino opposto, perchè dal concetto di libertà scende nelle facoltà inferiori. Or l' errore non istà, certo, in questo cammino, in questo circolo; ma piuttosto nell' aver interrotto cotesto circolo. Donde avrebbe dovuto partire nell' organar l' edifizio della *Ragion Pratica?* Precisamente da quel punto ove pon termine la *Ragion Pura.* Egli invece fa un salto; salto mortale; perchè voltando le spalle alla ragion pura (nè poteva altrimenti), si basa nel concetto di *libera causalità.*[2] Ov' è dunque il processo fra l' un ordine e l' altro? Ov' è l' unità, l' organismo del circolo psicologico?

Nella distinzione Kantiana c' è del vero. Ed è che la Ragion Pura è facoltà passiva in quanto ha per

[1] KANT, *Crit. de la Raison Pure,* p. 57, terza ed., Tissot.
[2] Idem, *Crit. de la Raison Pratique,* p. 98, 220.

termine il fenomeno, tuttochè s' addimostri attiva nel concepire e disporre e costruir questo fenomeno mediante quella mirabile tela delle categorie.[1] La Ragion pratica, al contrario, è profondamente attiva, stantechè con l' atto del puro volere ella ponga il *noumeno.*[2] Se non che il grand' uomo non vide che nè la Ragion pratica è assolutamente attiva, nè la Ragion pura è assolutamente passiva. Il conoscere, certo, serba carattere di passività; non altrimenti che l' operare ha carattere d' attività. Ma sono tali in modo relativo. Sono tali, cioè, in quanto l' ordine pratico sopravviene a compiere il teoretico, non già nel senso che nel secondo abbiasi a conseguire ciò ch' è riescito impossibile nel primo, vo' dir la posizione del noumeno. Che cos' è infatti cotesto noumeno nell' ordine pratico? Perchè la Ragion pratica s' ha da porre qual puro volere, cioè com'un fatto a priori? Insomma, che cos' è questo *volere* che *vuole sè stesso?*

A tal grave quesito il Criticismo non risponde, checchè ne abbia detto poco fa uno della scuola della *Morale Indipendente* che in ciò crede poter ormeggiare il filosofo prussiano. Che anzi, se la legge morale procede dalla libertà come volontà indipendente e superiore a qualsivoglia motivo, cioè come autonomia che trascenda ogni eteronomia; è da confessare che un principio siffatto è condizione al tutto subbiettiva, e quindi sorgente mutabile appunto perchè assolutamente libera. Un atto assoluto di volere, il volere come volere, io non l' intendo. Non intendo il *voglio perchè voglio,* giusto perchè non capisco un atto che sia razionale e insieme scisso e quasi staccato dalla ragion pura. Brevemente: non intendo una Ragion pratica che non sappia nè possa convertirsi con la Ragion teoretica.[3] Se la radice del

---

[1] KANT, *Crit. de la Raison Pure,* ed. cit., p. 158 e segg.

[2] Idem, *Crit. de la Raison Pratique,* cap. II, p. 325.

[3] Secondo il Kant la Ragion pura, oltr' esser fornita dell' *uso speculativo,* ha eziandio un *interesse pratico;* il quale consiste semplicemente

dovere sta nel sapere; la volontà di sua natura sarà sempre una funzione secondaria, non mai primaria: sì che, ove nel processo istorico si svolga da sè, in tal caso ella si determina non già come libertà, ma come potere, come desiderio, come passione, come libero arbitrio. Laonde se il filosofo prussiano sente la necessità d'un reale nel suo formalismo critico, cotesta necessità per lui non può racchiudere il vero concetto del dovere, perchè importa una tendenza cieca. Non è dunque un atto etico veramente detto, ma un bisogno assolutamente empirico. Dal che si vede agevolmente non essere al tutto vero ciò che affermano due serie di critici rispetto alla natura de' due ordini di ragioni poste dal Criticismo. Alcuni credono esserci contradizione perchè, mentre la Ragion pura è indirizzata solamente (tuttochè con artifizio formale) a regolare l'esperienza, la Ragion pratica, invece, è destinata a ricostruire, a costituire; e costruisce mercè la posizione del *noumeno*, del *libero volere*, reintegrando siffattamente i postulati distrutti nell'ordine teoretico. Altri pensano, fra' quali Spaventa,[1] che la contraddizione non istia già fra le due Ragioni, ma in ciascuna d'esse. Per noi è vera l'una e l'altra sentenza, ma in questo senso; che la contraddizione del Criticismo non istà, come abbiam detto, nel porre due sfere diverse di ragioni, due ordini di processi psicologici, ma sì nel non aver risoluto nessun de' due. La contraddizione esiste non pure in ciascuna delle due sfere, ma anche tra l'una e l'altra ad un tempo; con la differenza, che nell' un caso ell'è essenziale, dovechè nell' altro è secondaria. Togliete quella, e avrete insieme levato questa. Togliete il dualismo e 'l formalismo nella Ragion pura, avrete parimente riparato al formalismo e al dualismo della Ragion pratica. Perciò sommettete a processo

nel *determinare*, non già nel *costituire* la Ragion pratica. (Ibi, p. 325.) La Ragion *pura pratica si costituisce da sè*. Ecco il grave difetto del Kantismo nell'ordine morale.

[1] *Fil. di Kant e sua relazione colla Fil. Ital.*, Torino, 1860, p. 67.

l'una e l'altra, e avrete schivato la contraddizione; e invece delle *Idee sulla Storia Universale*, idee che paion come disorganate, avrete l'organismo della *Scienza Nuova.*[1] Or la contraddizione, che per tre diverse maniere offende il Criticismo, potrà essere tolta unicamente quando dalla dualità, onde non si potè liberare il Kant, sappiasi risalire all'unità sua. Qual sia questa radicale unità da cui move, ed alla quale ritorna il processo psicologico, diremo fra poco. Torniamo al Vico.

La Ragion pratica, l'Autorità, l'*Auctoritas naturalis*, che per lui costituisce la base del processo pratico in tutt'e tre i momenti in che questo si svolge, non è già un *primo* staccato da un altro *primo* al tutto formale, ma è un *secondo* che si converte con un *primo*, e per tale conversione formano entrambi, anzichè dualità irresoluta, *unidualità*. Per l'Autore della Scienza Nuova la ragione, in quanto ragione, è *una* non *due*.[2] Non due perciò le sorgive onde rampollano i ragionamenti; bensì

[1] Il significato della storia pel Kant si riduce a questo. Come gli uomini si son costituiti in società per ischivar la guerra, così tutt' i popoli tendono a stabilirsi in federazione universale (*Idée de ce que pourrait être l'histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde*, 1784). La 1ª sentenza è un errore degno degli Hobbesiani: la 2ª è un' utopia la quale partorisce l'altra della *Pace universale*, e l'altra ancora d' una *Chiesa filosofica* il cui fine dovrebb' esser quello di sorvegliare alla morale del genere umano (Vedi nella *Relig. dans les lim. de la raison*). Sennonchè è impossibile spiegar la storia col porne l' origine in una condizione accidentale, in una necessità empirica qual' è appunto la guerra. Il fatto istorico può essere spiegato col risalire alle leggi psicologiche, e scoprirne il processo. Or poteva egli, il Kant, prefiggersi tal fine s' ei non seppe levare il dissidio fra le due Ragioni e mostrarne la conversione? Da ciò anche dipende quel proporre, all' attuazione del progresso, mezzi affatto artifiziali com' è la federazione universale, la chiesa filosofica, e simili.

[2] « Con lo *spiegarsi delle umane idee*, i fatti, i diritti e le cose umane si andaron sempre più dirozzando, prima dalla *scrupolosità delle superstizioni*, poi dalla *solennità degli atti legittimi* e dalle *angustie delle parole*, finalmente da ogni *corpulenza;* por ridursi al loro *puro e vero principio* che è *loro propria sostanza*. » Or qual è questa *sostanza propria*, qual è questo *principio vero* e *puro* de' *fatti* e de' *diritti umani*, ch' è dire dell' ordine pratico? È la *sostanza umana*, la *nostra* VOLONTÀ *determinata dalla nostra mente con la* FORZA DEL VERO *che si chiama* COSCIENZA. (*Prima Sc. Nuova*, lib. II, p. 44-5.)

due le maniere del ragionare. Di fatto, se lo spirito in quant'è conoscere (*Ratio*) produce il *vero* e dà la scienza; e in quant' è operare (*Auctoritas*) produce il *certo* e così esplica e conferma la prima, ovvero la prenunzia e l' anticipa; ne viene che tra l' ordine teoretico e l' ordine pratico una conversione è necessaria. In che risiede l' intima natura della volontà? Intelletto e volontà, nell' ordine psicologico spontaneo, hanno radice comune: per cui se l' atto del volere non è propriamente atto d' intendere, è nondimeno lo sforzo d' intendere: è lo stesso conoscere, ma in quanto si realizza come Ragione *universale,* come operare *umano,* autonomo, razionale. La ragione dunque è facoltà di *conversione* per eccellenza; e quindi lo spirito dee conformarsi al *naturale ordin delle cose.* E che è mai il *naturale ordin delle cose?* È la natura, l'essenza, il valore, l' essere stesso delle cose.[1] Ora, conformarsi all' essere delle cose, non vuol dire convertirsi con lui, diventar lui? Col concetto d' ordine adunque il Vico determina la natura non del solo conoscere nè del solo operare, ma la natura d' entrambi; cioè della Ragione vivente e concreta; della Ragione comune, universale, umana. La quale, supponendo già il concetto d' ordine, cioè dire supponendo il processo conoscitivo, importa anche il processo operativo come risultato necessario dell' essenza umana.[2]

---

[1] *Conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur* RATIO. (*De Univ. Jur., Proem.,* 7.) Questa *conformatio mentis* suppone già il processo conoscitivo, e quindi il critorio della *Conversione* del *vero col fatto.* Ella dunque è risultamento delle funzioni teoretiche, e insieme principio delle funzioni pratiche. È la *sostanza umana determinata con la Forza del Vero.*

[2] Il Rosmini nella *Fil. del Diritto* (vol. I, sez. II, X) fa la critica del concetto d' ordine com' è inteso dal Vico. Il Finetti avea fatto lo stesso fin dal secolo scorso nelle sue polemiche col Duni e col Concinna. (*De Princip. Jur.* ec., tom. II, cap. VI.) Ma nè l' uno nè l' altro s'è accorto come la facoltà, che por Vico dee conformarsi all' *ordine naturale,* non sia il puro conoscere e neanche il solo operare; cioè non la *Ratio* e nemmanco l'*Auctoritas,* ma la Ragione per eccellenza, la Ragione in quant'è risultato finale e quindi principio del doppio processo psicologico. È la ragione, insomma, in quanto è conversione essenziale con la natura, con la storia, con lo Stato, col supremo suo fine, o della quale il Duni dice che *dove*

Concludiamo quant' al processo pratico. La ragion pratica non contraddice alla teoretica. Intanto ell' è pratica, in quanto è comando; ma è comando della ragione fondata nel concetto del fine razionale, che vuol dire d' un fine il quale imponesi come legge, e perciò come imperativo. Cotesto fine imperante, manifestato o imposto dalla ragione (e tutto ciò per noi è ragion pratica), inevitabilmente importa la necessità etica, il cui soggetto è la volontà: ond' è che tra la volontà e il suo fine, ch' è appunto il bene morale, corre una sintesi necessaria. Che se l' imperativo per Kant è la stessa volontà in quanto è libera da ogni movente particolare e d' ogni particolare interesse; anche per noi cotesto imperativo è il volere libero da ogni qualunque motivo, meno da quello che scende dalla ragione, o per mezzo della ragione; ma di quella ragione pura o conoscitiva la quale, essendo il *vero* convertentesi col fatto, intende e legittima il *fenomeno*. Fra lei e 'l *noumeno* non esiste un abisso, com' è pur troppo pel Criticismo. E in questo senso non ha torto Hegel d' affermare che libertà è ragione, e ragione è libertà. Il motivo dell' azione, infatti, è intrinsecato con la ragione; scaturisce non già dall' esterno, come incontra nelle azioni di natura meccanica, ma dall' interno. L' agente dunque è razionalmente libero; e però è liberamente necessario. Il perchè se una sintesi necessaria annoda il volere col suo fine, è pur mestieri che la volontà si converta con la ragione, e produca la virtù. Così nella sfera pratica, non diversamente che nella teoretica, il criterio è sempre il medesimo: la conversione del *vero col fatto*, ch' è dire della legge con la volontà. E poichè la legge nell' ordine etico partorisce il dovere, e la volontà nell' ordine giuridico produce il diritto; perciò accade che la Morale, nella dottrina del nostro filosofo, deve stare al Diritto così come il *vero* sta al *fatto*, come la Ra-

non c'è uniformazione, non c'è ragione. (Vedi nel *Saggio di Giurisprudenza Universale*, ediz. cit.; vol. cit. Cap. VI.)

gione all'Autorità. Sono due sfere di fatti diversi; due ordini di scienze differenti per origine, e per applicazione. Il Diritto non iscaturisce dalla Morale, nè tampoco la Morale potrà emerger dal Diritto. Se così fosse, l'una di queste scienze annullerebbe l'altra, assorbendola. Esse dunque non s'identificano, ma si convertono.

Tal si è, come rapidamente l'abbiamo descritto, l'organismo psicologico ne' suoi elementi e nella sua natura. Ma quest'organismo può e debb'esser considerato riguardo a due soggetti, che sono l'individuo o la specie, cioè dire psicologicamente e storicamente. Nell'individuo ci è dato studiarlo, come chi dicesse, nella condizione statica, cioè nel suo equilibrio, nella sua compiutezza, a cagione delle mutue relazioni onde i due processi richiamansi a vicenda. Psicologicamente, infatti, il pensiero inaugura, determina e compie il processo pratico. Lo inaugura come *senso* in quanto eccita il *potere:* lo determina come rappresentazione, immaginazione, intendimento che sveglia e sprona il volere: lo compie, finalmente, come ragione, la quale costituisce l'essenza stessa della libertà. La Ragione dunque è l'atto, la forma dell'Autorità; come l'Autorità è la potenza e la materia della Ragione.[1] Io voglio ed opero perchè conosco: nè per altro potrò conoscere se non perchè debbo operare. La ragion del volere pone sua radice nel conoscere; come la ragione e 'l fine del conoscere altro potrebb'esser che l'operare. Chi vuol conoscere per conoscere è un mezz'uomo. E la scienza per la scienza è frase ch'io non intendo, come non la intendeva nemmeno Aristotele.[2] I due processi, adunque, ne' quali si sdoppia e determina l'organismo psicologico nell'individuo, s'importano a vicenda, e tutt'insieme compon-

[1] Sotto il rapporto psicologico può dirsi, come più d'una volta avverte il nostro filosofo, che *ex Ratione Auctoritas ipsa orta est.* (*De Univ. Jur.*, XCIV.)

[2] Ravaisson, *Ess. sur la Métaph.* ec. T. I, l. I, cap. II.

gono un sol circolo. In questo circolo per l' appunto sta l'autogenesi dello spirito.

Al contrario nella storia, che vuol dire nella specie avvisata come un individuo attraverso il tempo, l'organismo psicologico ci è dato considerarlo quasi in via di formazione, cioè sotto il rapporto dinamico, e perciò nelle condizioni del movimento. Avviene infatti in quest'ordin di cose quel che la scuola di Lamarck pensava del regno zoologico. Nell'organismo compiuto, nel mammifero, ci è tutta la scala zoologica, ma in atto; al modo istesso che nelle differenti specie d'organismi inferiori abbiamo l'organismo perfetto, ma come squadernato nella successione *seriale* de' diversi momenti del suo sviluppo. Se questa dottrina, secondochè altrove diremo, non è al tutto vera in ordine alla storia *naturale,* è verissima nella storia *umana.* La condizione statica non può verificarsi nell' ordine de' fatti, massime de' fatti storici. Nel regno della realtà, anzichè quiete ed equilibrio, tutto è moto incessante, sviluppo, attrito, disequilibrio perpetuo: onde la Statica sociale de' Sociologisti non è che un' astrazione del pensiero. Il processo psicologico adunque, avvisato staticamente, è tipo, è realtà compiuta, alla quale c'innalziamo scrutando la natura dell'individuo, investigando le leggi della psicologia. Un processo psicologico in via di formazione non è altrimenti Statica, ma Dinamica. Ora il processo psicologico è l'*atto,* il tipo del processo istorico; e quindi vana impresa è il pretendere d' imprimer forma di scienza alla storia, senza porvi a fondamento immediato la psicologia. La storia non fa che ripeter la psicologia; ma al modo che la circonferenza ripete il centro. Che è mai la circonferenza fuorchè lo stesso centro considerato, direbbe il Gioberti, fuori di sè? Tal è la specie rispetto all' individuo; tal si è pure la storia di fronte alla psicologia.[1] Ciò che nell' una si compie

[1] Vedi le belle riflessioni del NOURISSON in proposito. (*La nature humaine,* Ess. de Psycol. appliquée, Paris 1865, p. 431 e segg.)

attraverso lunghi secoli, uell' altra, cioè nell' individuo, s' assolve attraverso una serie d' anni e di differenti età. E ciò che sono i secoli per la storia e gli anni e le diverse età per l' individuo, sono per la coscienza attuale que' diversi momenti necessari affinchè ella possa recare in atto la doppia fuuzione del conoscere e dell' operare.

Ma per quante sian le differenze, la legge è sempre una; non essendo possibile che le note essenziali alla specie manchino ai membri, manchino agli elementi di essa, ciò è dire agl' individui.[1] Perciò nella storia tanto il processo teoretico quanto il processo pratico s' inaugura così come nell' individuo. Il *senso,* lo vedremo in altro luogo, sale a ragione attraverso le funzioni intermedie dell' immaginazione e dell' intendimento. Il *potere,* l' istinto (il che verificheremo nella sociologia) assume valore di libertà mercè la successione delle moltiplici forme cui soggiaccion le passioni e le determinazioni del libero arbitrio, e siffattamente crea il Diritto e lo Stato. Così la storia è una correzione lenta ma incessante, ma progressiva di due forze che mai non posano, Autorità e Ragione.[2] La molla occulta del-

[1] *Ce qui se passe dans l'évolution de l'individu est la racine de ce qui se passe dans l'évolution de l'être collective.* (LITTRÉ, *Paroles de Phil. Posit.* 2ª ed.) Ognun vede che questo principio non è, come ci dicono i Positivisti di Francia, una loro invenzione poregrina. È uno de' concetti fondamentali della Scienza Nuova; ed è insieme la correzione del Comtismo, per la ragione più volte rammentata cho la psicologia pel Vico non iscaturisce dalla storia, ma ò anzi la storia, cioè la scienza istorica quella che dee tôrre a modollo, a criterio la psicologia.

[2] Tutte le opere del Vico sono una dimostrazione continua di questo concetto. Lasciando delle facoltà d'ordine conoscitivo, basta meditaro le diverse forme attraverso cui procede l'*Autorità,* per vedere come davvero ella sia potenzialmente ragione. Vi ò progresso, per dirne un esempio, fra le tre forme d' autorità *monastica, economica* e *civile* (*De Univ. Jur.* LXXIII e segg.); e vi è progresso nella storia dell' autorità considerata nelle diverse maniere del reggimento politico (*Prima Sc. Nuova,* p. 114 e segg. — *Sec. Sc. Nuova,* p. 236, 342 e segg., 471, 511 e segg.) Scoprire la conversiono dell' *Autorità* con la *Ragione,* è nna delle sue principali esigenze, e quindi nno de' precipui *aspetti* della *Scienza Nuova.*

l'umano progredire, infatti, sta nella faticosa conversione d'entrambe. Perchè se la storia è la vita del genere umano,[1] il processo di questa vita, lo svolgimento di quest'organismo altro non potrà essere fuorchè il ridursi di quella dualità a valore d'unità. Il processo istorico adunque non fa che ripetere, ma sotto forme sempre diverse, il processo psicologico: talchè se la psicologia, come ha detto il Michelet, è quasi la storia in miniatura, cioè la storia come raccolta, adunata e quasi concentrata in un sol punto; la storia alla sua volta, secondo l'osservazione altrove accennata del Cattaneo, altro non sarà che la psicologia stessa in più vaste proporzioni, e sotto aspetti molteplici e svariatissimi. Ma quel punto, quel centro (ripetiamo la figura), val tutta la circonferenza; val più che la circonferenza. Se la psicologia infatti nasce dalla storia, chi vorrà dire che la prima non possa essere altro fuorchè una semplice appendice della seconda? La psicologia è superiore alla storia, come il presente è superiore al passato. E le leggi psichiche sono anteriori a quelle del fatto istorico, al modo istesso che il criterio e la norma, in generale, sono anteriori alla materia interpretata e giudicata.[2]

Perciò dice che il suo libro è anche una *filosofia dell'autorità* (*Sec. Sc. Nuova*, p. 148, 171) atta a *ridurre a leggi certe l'umano arbitrio di sua natura incertissimo* (p. 174).

[1] *Vita generis humani Historia est.* (*De Univ. Jur.* XCXIX.)

[2] Il Taine dice benissimo dove osserva che *la psycologie est à chaque département de l'histoire humaine ce que la physiologie générale est à la physiologie particulière de chaque espèce ou classe animale.* (*De l'Intelligence*, t. I, Pref. p. 7.) Che oggi la psicologia debba esser condizione essenziale alla scienza del fatto storico, niuno è cho ne dubiti. Ma la questione è ben altra, e di ben altro valore che non crede il Taine. Come s'ha da considerar la psicologia rispetto alla storia, e perciò l'individuo rispetto alla specie? Ecco il punto! Predicarci la necessità della psicologia nella indagine del fatto storico è un bel nulla, se innanzi tratto non si stabilisca qual relazione corra fra le due scienze. Mi spiego subito. Se lo svolgersi delle concezioni religiose, delle creazioni artistiche e letterarie e delle scoperte scientifiche in un dato periodo istorico e presso un dato popolo non sono in realtà altro che un'applicazione, un caso particolare di quelle medesime leggi che in ogn'istante regolano lo svolgimento psicologico di ciascun uomo; brevemente, se il fatto storico

Il nostro filosofo non pure colse, ma dimostrò la relazione tra l'uno e l'altro ordin di fatti, e fece quel che non giunsero a fare i nostri platonici e aristotelici del Rinascimento; ciò che non fece tutto il Cartesianismo; ciò che dopo di lui non seppe fare il Criticismo in ordine alla storia; ciò che non han fatto, nè sanno fare i Positivisti e gli Idealisti assoluti; i quali trascendono il positivo perchè disconoscono la difficile arte de' confini nella scienza del mondo e della storia. Alla sua mente lampeggiò il vero concetto dell'ente *umano:* il concetto dell' *individuo universale* vivente, concreto, reale; e sotto doppia forma venne applicando il suo massimo criterio della conversione del *vero* col *fatto* nel conoscere, e del *certo* col *vero* nell'operare. Recò in atto quindi non una, ma due grandi leve, la psicologia da una parte, e la critica de' fatti storici dall'altra; la filosofia e la filologia; e perciò un *a priori* di natura puramente psicologica, e un *a posteriori* indagato pazientemente con oculata osservazione: e così gettando le basi del vero metodo storico razionalmente positivo, riescì a comporre la scienza dello spirito. Però Storia e Psicologia non sono due cose, ma una. Esse formano la vera scienza dello spirito, quando sian *portate ad un fiato*, com'egli dice con significantissima frase. Ecco il grande valore della *Scienza Nuova*, per quanti possano essere i suoi difetti nella forma, nel disegno, nelle conclusioni, nelle applicazioni. Lo dichiara egli stesso: « il mio libro è una *filosofia dell'umanità.* » Perchè *filosofia*?

non è che un'applicazione delle leggi psicologiche: ne viene che nella psicologia solamente possiamo ritrovare il criterio, il principio, la teorica da applicare nella interpretazione del fatto istorico. Dunque? Dunque (mi par chiaro) la psicologia è anteriore, e superiore alla storia. Or io non so davvero come siffatta conseguenza possa accordarsi co' principii del Taine, specie con quello ond'ei ci dichiara, che il fatto della coscienza non è altro che un *fantasma metafisico!* Il problema storico è problema psicologico: lo sappiamo anche noi da un secolo e mezzo a questa parte. Quel che non sappiamo è il modo col quale il valoroso estetico francese potrà giugnere a risolvere cotesto problema col suo Positivismo.

perchè ne *investiga le cagioni*.[1] Or le cagioni immediate e positive del processo istorico, non s'hann' a radicar tutte nel processo psicologico, ch' è, dire nella natura umana?[2] Volere investigar le ragioni della storia nonchè i principii della sociologia invocando la *dialettica immanente della Idea* come fan gli Hegeliani, ovvero l'opera della Provvidenza immediata come fanno Ontologisti e Teologisti; è uscir dalla Storia, dalla natura umana, dalla psicologia; ed è rendere il processo storico un processo affatto meccanico e arbitrario. Un principio estrinseco e superiore che non emerga dalle viscere stesse della storia, ma che alla storia si sovrapponga e s'imponga, che cosa dee produrre? Da una parte, meccanismo, e arbitrio dall'altra. Ed è anche un uscir dalla storia, dalla psicologia e dalla natura umana, quell'invocare i soli fatti siccome leggi empiriche riferendole a cagioni tutte estrinseche, tutte mutabili tutte accidentali, come sono il clima, la razza, l'educazione e cento e mille condizioni esteriori e secondarie di cui ci parlano i positivisti e i *filosofi dell' avvenire*.

Il fondamento razionale positivo del processo istorico dunque è l'organismo psicologico, ma ravvisato come processo. Questa precisamente è l'esigenza più legittima, la condizione più salda del metodo istorico che scaturisca dalle opere, dalle dottrine, dalla mente del Vico. Metodo istorico è anch'esso metodo genetico, metodo eduttivo. E metodo genetico vuol dir metodo essenzialmente psicologico. Ne segue perciò che la legge istorica delle tre età (*Divina, Eroica, Umana*), pone sua ra-

---

[1] Ved. *Prim. Sc. Nuov.*, p. 248.

[2] Le tre *fasi*, o *stati* del Positivismo francese non sono che un fatto, una legge empirica, non la ragione, non il principio della storia. Lo confessa lo stesso Littré; il quale perciò avendo visto la necessità di correggere e compiere anche in questo il maestro, alle tre fasi del Comte sostituisce le cinque forme di civiltà calcate sopra altrettante facoltà psicologiche. (Vedi *A. Comte et la Phil. Posit.*) Così il Littré ritorna al Vico, cioè al concetto psicologico, quantunque sbagli nella scelta della strada.

dice non già in un *fatto particolare* quale sarebbe il nascere, il crescere ed il perire dell' individuo, come vedemmo pretendere il Vera (p. 128), ma sì nello stesso organismo, nello stesso circolo delle funzioni psicologiche. Ciò che dunque è processo teoretico e pratico delle facoltà e quindi *conversione* del *vero* col *fatto* e del *certo* col *vero* nell' individuo; nella specie, nella comunanza civile, assume forma e valore d' organismo e di processo istorico. Ecco perchè nello svolgimento della storia e delle diverse civiltà, lo stato, la fase, o (secondo il linguaggio del Vico) l' *età divina* ritrova sua ragione intima, immediata, nel predominio ed esplicazione delle due funzioni elementari, empiriche e *naturali*, che sono il Senso ed il Potere. La fase *eroica*, per contrario, è l' incarnazione del Volere e dell' Immaginazione. E, finalmente la fase *umana* è l' attuazione e quindi il trionfo e la signoria della Ragione *spiegata*, la quale nell' ordine della vita civile, politica e sociale si traduce nel trionfo della libertà. La storia dunque è un organismo come la psicologia; e quindi le leggi psicologiche sono il criterio interpretativo principale del fatto istorico. Questo è il vero concetto della *Völker Psycologie* per l' A. della Scienza Nuova. Dove sta il difficile? Appunto nel far cotesta interpretazione; appunto nell' applicare le leggi psicologiche alla storia. In tale applicazione occorre schivare (come vedremo in Sociologia) que' due gravissimi errori ne' quali rompono Hegeliani e Positivisti: cioè l' universalismo nel comporre la filosofia della civiltà, e il particolarismo e 'l determinismo nel fissarne le leggi. Due perciò sono le condizioni razionali per la scienza della storia: 1° applicare al fatto istorico le leggi psicologiche; ma applicarle, non già all' *umanità*, come fanno i seguaci di Hegel, bensì a' popoli, alle schiatte, alle tradizioni: 2° tener conto delle mille cagioni estrinseche ed irrazionali che in modi infinitamente diversi e molteplici turbano lo svolgimento della storia; ond' emerge la necessità, ripe-

tiamolo, della psicologia e della critica storica nello stabilire i principii della filosofia dello spirito.

Or cotesto metodo, oltrechè nelle dottrine metafisiche, anche nelle teorie storiche e sociologiche risulta logicamente, come vedremo, dall'indirizzo *medio* dell'Aristotelismo rappresentatoci, ne' tempi moderni, dalla *Scienza Nuova*. Nella *Scienza Nuova*, e perciò nel metodo istorico e psicologico del Vico, abbiamo la condanna più severa e la confutazione di fatto degli estremi indirizzi aristotelici rinnovatisi in questo secolo per opera dell' Hegelianismo e del Positivismo nel regno degli studi storici e sociologici.

Ma qual è la genesi e quindi la teleologia del processo psicologico? *That is the question!*

Capitolo Sesto.

GENESI E TELEOLOGIA PSICOLOGICA.

Lo spirito ha le sue leggi come la natura; ed è anch' egli un organismo come la natura. Perciò dapprima è Sintesi iniziale, come si disse, poi Analisi, poi Sintesi finale. Spencer direbbe che l' organismo psicologico procede dall' omogeneo indeterminato, all' eterogeneo; e dall'eterogeneo (avrebbe dovuto aggiungere), fa ritorno all' omogeneo, ma all' omogeneo determinato e universale. — Fin qui abbiamo studiato la psicologia nel fatto. Movendo da una dualità empirica, cioè dal *senso* che iniziando il processo teoretico s' eleva a dignità d'intelletto, e dal *potere* che preludendo al processo pratico assume valore di libera volontà, abbiamo sorpreso l' organismo psicologico nel momento stesso dello sviluppo, dell' analisi, dell' eterogeneità, della differenza e moltiplicità delle sue funzioni. Or è d' uopo rimontare all'origine psicologica. È d' uopo ricercar la cellula madre di quest' organismo. È d' uopo investigare il centro di questo

circolo; la sintesi originaria di quest' analisi che a noi porge la coscienza.

La genesi dello spirito vuol esser guardata in tre modi, sotto tre forme, per tre fini diversi: psicologicamente, logicamente, ideologicamente. La Psicologia studia lo spirito, ma in quanto è un multiplo di funzioni, d' operazioni, di facoltà. La Logica studia lo spirito, ne ricerca le funzioni psicologiche, ma in quanto producono, generano, partoriscono. L' Ideologia, finalmente, studia anch' essa lo spirito, ne indaga le funzioni psicologiche, ma guardandole ne' lor prodotti generali. La Logica dunque siede in mezzo all'una e all'altra scienza. Ella studia non altro che relazioni: studia le relazioni fra la causa e l'effetto, le attinenze tra la forza e le sue produzioni, e quindi raccoglie leggi universali, attinenze necessarie, poichè se lo spirito si differenzia appo gl'individui per attività ed energia di potenza e per moltiplicità di risultati, non differisce menomamente per le leggi alle quali dee soggiacere ciascun individuo. La Logica è universale, obbiettiva; e quindi indipendente dal soggetto, non altrimenti che la matematica. Or queste tre scienze che l'analisi immoderata delle scuole ha ridotto a frantumi, non sono che tre aspetti d'un medesimo subbietto: d'un subbietto, cioè, avvisato 1° come forza e potenza; 2° come atto e risultato; 3° finalmente come potenza in quanto diventa atto, e però come relazione dell'un termine verso l' altro. Psicologia, dunque, Logica e Ideologia dovranno condurci ad una medesima conseguenza nel problema su la genesi psicologica.

Nel processo psicologico dicemmo esserci un primo ed un ultimo atto. Questo primo e quest'ultimo atto, anzichè facoltà, come pretendon gli Spiritualisti, anzichè semplici condizioni psicologiche riducibili alla fin fine alle funzioni biologiche, come ci predicano i Positivisti,[1] sono invece *facoltà delle facoltà*. E son tali per-

[1] Per esempio St. Mill (*La Phil. de Hamilton*, trad. Cazelles 1869, c. VIII, p. 138). — H. Taine (*De l'intelligence*, T. II. l. 1, c. II, § VIII).

chè l'una d'esse è originaria, e l'altra è complementare; perchè la prima è potenza, e la seconda è atto: perchè, in somma, quella è l'Io in quant'è coscienza primitiva, e questa è l'Io in quant'è pienezza di personalità, autocoscienza. Or è mestieri ammettere che la coscienza, in quant'è *facoltà delle facoltà,* esista dapprima come potenza originaria; preesista com'energia irreducibile; preceda come atto che sia tutto, e nulla; e vaglia quindi a costituir la natura stessa di quell'ente che nella scala zoologica diciamo ente *umano.* E innanzi tratto, s'egli è vero che le funzioni psicologiche convengon tutte nell'essere un *conato* di natura essenzialmente teleologica, è d'uopo che, attraverso a tutte e in fondo a ciascuna, si occulti un atto rudimentale, radicale, comune, essenzialmente generatore, contenente universale e indeterminato del doppio processo psicologico teoretico e pratico. D'altra parte, se il fatto ci addita una dualità empirica, concreta ed elementare, cioè il *senso* e il *potere*; ne viene che queste due facoltà, sia che le si guardino nel loro obbietto e natura, sia che nel fine cui sono indirizzate, ci rappresentino due opposti, ci esprimon due contrari; e, come tali, abbisognano d'un soggetto comune in cui (secondo l'esigenza dell'Aristotelismo) elle sussistano originariamente. La dualità empirica e, per così dirla, sensata, ci rimena infatti ad una dualità superiore e trascendente, la quale a sua volta non può non essere altresì unità, unità confusa, unidualità anteriore, e della quale possiamo dire ciò che Aristotele afferma delle parti avvisate in riguardo al tutto. Se la parte potenzialmente e cronologicamente precede il tutto; attualmente e logicamente il tutto dee preceder la parte.[1]

[1] Κατὰ δύναμιν μὲν ἡ ἡμίσεια τῆς ὅλης καὶ τὸ μόριον τοῦ ὅλου καὶ ἡ ὕλη τῆς οὐσίας· κατ' ἐντελέχειαν δ' ὕστερον· διαλυθέντος γὰρ κατ' ἐντελέχειαν ἔσται. (Met. V.) Ecco la ragione (sia detto di passata) onde la Psicologia differisce in immenso dalla Zoopsicologia, checchè ne dicano il Darwin, l'Agassiz, il Vogt ed altrettali. Nell'ordine zoopsicologico la dualità empirica del *senso* e dell'*istinto* esiste; ed è unità confusa, è unidualità; ma riman sempre tale, sempre

Questo tutto originario, quest' unità la quale anche come primigenia è numero, cioè unidualità e però *facoltà delle facoltà*, è ciò che con antica ma significativa parola il Vico suole appellar mente, *mens*.[1]

Alla medesima conseguenza ci conduce la logica e l' ideologia. Rammentiamoci della dottrina su la conoscenza. Se nell' ordine del conoscere il *fatto* è il dato, il fenomeno, ciò ch' è posto, la cieca percezione; insomma, ciò che non può esser conosciuto di per sè stesso: il *vero*, per contrario, è l' elemento ideale, astratto, vuoto, formale, *a priori*; ma *a priori* in quant' origina immediate dal seno stesso del pensiero. In che sta, dunque, il

---

nello stato potenziale: mentre nell' ordine psicologico, cioè umano, ella diventa atto, numero, o quindi il Senso e il Potore vi assumono anche valore di sentimento e di coscienza. So dunque è così, chi vorrà credere che quella dualità sia puramente animale come nella Zoopsicologia? Se fosse tale, non dovrebbe restar sempre la medesima, come incontra nel soggetto zoopsicologico? Duuque (la conseguenza parmi chiara) quella dualità nell' onte umano deve iuportare qual cos'altro che non sia puro Senso, nè puro Istinto.

[1] Quel che latinamente egli chiama *mens animi* è essenzialmente pensiero; e pensare per lui è manifestare sè a sè medesimo: *Mens cogitando se exibet* (*De Antiquis.*, Cap. VI). Or la mente è principio unico di tutte le facoltà: *principium unum Mens;* e l' occhio di lei è appunto la ragione: *cujus oculus Ratio* (*De Univ.* Proem., 4). Dunque ciò ch' è di là o dentro e dietro a quest' occhio ch' è la Ragione, è appunto la *Mente;* la quale perciò è anteriore a tutti i gradi, a tutti i momenti del processo conoscitivo. Se non che lo spirito, in quaut'è *mente*, vede anch' essa; altrimenti come si farebbe a dirla *mente?* Ma allora soltanto ella discerne, allora soltanto è *occhio*, e perciò era visione, quando diventa *ragione spiegata*, e quindi processo teoretico. — Per intender meglio il significato della *mente*, ricordiamoci del *sensus internus*, del *sensus sui*, della *coscienza, cum-scientia*, di cui egli parla in più luoghi delle sue scritture. In ispecie è da riflettere quando afferma, la coscienza essere insieme *universale e particolare;* e il senso intimo, *individuale* e insieme *comune*. È da riflettere dove accenna ad una *facoltà naturale e spontanea* ond' è fornita la *commune natura degli uomini*. È da riflettere, finalmente, e specialmente, ove parla di certi giudizi istintivi ch' egli chiama GIUDIZI FATTI SENZA RIFLESSIONE. (Vedi *Prim. e Sec. Sc. Nuova* passim.) Or di sotto a questo linguaggio esce chiara una conseguenza; la necessità, cioè, di riconoscere come, attraverso a tutte le differenti forme psicologiche, esista un punto centrale onde s' irradiano e dove si riconducon tutte le funzioni dello spirito. Quest'esigenza psicologica nel Vico parmi evidente per ciò che s'è detto, e per ciò che ancora diremo.

conoscere? Nella conversione de'due elementi. Intendere è *legere*; e *legere* è *colligere elementa rei*, cioè *colligere* il vario sensato, il *fatto*. Questo *fatto* dunque vien raccolto e innalzato a dignità di *vero* e quindi ad unità, appunto quando la mente, generando sè stessa, conosca insieme la *guisa ond'una cosa è fatta*. Or in cotesta genesi havvi un intimo vincolo per cui l'effetto è anche causa, e la causa effetto; ed è questa quella tal funzione eduttiva onde la ragione, annodando *cause con cause*, e però convertendo il *vero* col *fatto* e viceversa, rintraccia il medio termine, e fa la scienza (pag. 242-3). Se intanto il conoscere è un atto di sintesi ond'il *vero* è forma, predicato, categoria, ma non per anche attributo e però cognizione, mentre il fatto è materia e parvenza fenomenale; ne segue, esser davvero una grande scoperta della moderna psicologia quella fatta dal Kant e legittimata in gran parte dal Rosmini, ma presentita dal nostro filosofo; che, cioè, pensare sia essenzialmente giudicare.[1] Che cos'è infatti il giudizio fuorchè il predicato assumente forma e valore d'attributo? Dunque, anzichè nel cogliere il puro *vero*, o nell'apprendere il puro *fatto*, il giudizio risiede nel *concetto*. Ma che è egli mai il concetto salvochè la conversione del vero col fatto, considerati questi com'elementi essenziali nella sfera dell'intendimento?[2] Ora, tornando al proposito, comecchè il *vero* e 'l *fatto*, convertendosi, generino il concetto e quindi il giudizio, e col giudizio fac-

[1] KANT, *Crit. de la Raison Pure. Log. Trascend.*, L. 1. — ROSMINI, *Nuo. Sagg.* vol. II, Sez. V, c. I.

[2] L'atto del conoscere è *virtù di vedere il tutto di ciascheduna cosa, e di vederlo tutto insieme, chè tanto propriamente suona* INTELLIGERE, *e allora veramente usiam l'* INTELLETTO. (Vedi *Lett. al Solla*, p. 12.) È agevole scorgere, per tutto ciò che abbiamo detto qui e altrove (p. 241, 275 e segg.), quanto nel Vico sia chiara l'esigenza kantiana dell'*unità sintetica dell'appercezione*, non che quella della *percezione intellettiva* Rosminiana, e meglio ancora (per quel che diremo), l'altra del *Sentimento fondamentale*. Ma in grazia del suo criterio, al solito, si può riuscire a schivare il *subbiettivismo* e il *formalismo* dell'uno e dell'altro filosofo adoperando il metodo deduttivo.

cian possibile ad un tempo la coscienza e l'esperienza; nullamanco, a somiglianza delle funzioni ond'essi rampollano, restan sempre una dualità, ma dualità originaria; stantechè non potendo l' uno emerger dall' altro, nè l' altro dall' uno, debbano coesistere entrambi nella coscienza. Se non che, una dualità originaria non è forse un assurdo? Senza dubbio, un assurdo. Dunque è necessaria certa unità iniziale, intima, primigenia, appo cui 'l vero e il fatto sussistano germinalmente come in grembo ad una sintesi confusa.

Alla medesima conclusione potrebbe giugnere chi pigliasse a guardar l' intero processo logico, cioè le funzioni teoretiche tanto nel lor movimento, quanto ne' lor risultati. Percezione, Giudizio e Sillogismo son tre gradi, tre momenti, tre forme distinte d'una medesima funzione ch'è la *Mente.*[1] Nella percezione la *Mente* si manifesta come unità immediata appo cui oggetto e soggetto sian tuttora confusi. Nel giudizio, invece, predomina l'analisi, la differenza; perchè i termini standovi fra loro di fronte l'un l' altro e quasi irresoluti, avviene che la mente debbasi palesare come dualità. Ma poichè il giudizio importa necessariamente un ritorno sopra sè stesso, e questo ritorno appunto costituisce il sillogismo; accade che in questo ritorno, nel sillogismo, la *mente* si palesi come unità e dualità in atto, come triplicità attuale, come *mente spiegata.* Or se l' organismo logico e l'ideologico son anch' essi un processo non altrimenti che l'organismo psicologico; se il risultato finale di cotesto processo, la funzione terminativa di cotest'organismo è

[1] « *Tres mentis operationes:* PERCEPTIO, JUDICIUM, RATIOCINATIO. *Tribus artibus diriguntur:* TOPICA, CRITICA, METHODO. (*De Antiquiss.*, c. VII, § IV.) La *perceptio* qui non debb'essere tolta, a dir proprio, secondo il valore che a questa parola danno gli Scozzesi. (Vedi JOUFFROY, *Œuvr. compl. de T. Reid*, vol. I, Préface, p. CCXVIII), nettampoco poi nel senso volgare ed empirico, altrimenti contraddirebbe all'intera dottrina psicologica del nostro filosofo. Il perchè se il fatto della percezione pel Vico è primitivo nel rispetto cronologico, non è tale sotto il rispetto logico. Ella importa necessariamente un fatto anteriore; il fatto originario della *Mente.*

mente spiegata e quindi ritorno del giudizio e però sillogismo; ne segue che il principio originario, rispondente al risultato finale, ha da esser la mente, ma la mente non *ispiegata*, bensì la mente potenziale, rudimentale, incoata. In altre parole, debb' essere un giudizio; ma un *giudizio fatto senza riflessione*. Laonde la percezione, comecchè paia la più semplice ed elementare fra tutte le facoltà, non pertanto è anch' ella di natura complessa. È tale, cioè, che importa inevitabilmente un giudizio primitivo, giust' appunto perchè trovasi anch' ella, non già fuori, anzi dentro al circolo psicologico. Così dunque, giova ripeterlo, le tre discipline che studian lo spirito sotto i tre possibili aspetti, cioè, 1° come facoltà, forza, causalità; 2° come prodotto, effetto, risultato; 3° come relazione, e perciò come subbietto di leggi necessarie, formali, universali: tutt' e tre queste discipline, diciamo, convergono ad una medesima conclusione; la necessità, cioè, d' ammettere un centro comune, originario, indipendente e superiore alla biologia, nel quale risalga non pur l' origine delle facoltà psicologiche, ma la primordiale sorgiva altresì delle produzioni del pensiero in generale.

Ciò posto, qual' è la natura della *mente?* Qual' è la costituzione intima di quella cellula madre (ripetiamo il paragone) entro cui sta il gran segreto del problema psicologico, e perciò di tutte quante le morali discipline? [1]

Se la mente è *giudizio fatto senza riflessione*, la sua natura debb' esser quella d' intuizione, d' appercezione, di visione immediata, di conoscenza diretta e spontanea, la quale, determinandosi nella riflessione, s' incarni e s' attui come processo psicologico, logico, ideologico. Dunque è il giudizio *fatto senza riflessione* quello che poi

[1] Neanche ai Positivisti può sfuggire la grande importanza del problema in discorso. Con l' usata penetrazione St. Mill afferma: « *Quando noi sappiamo ciò che un filosofo considera come rivelato nella Coscienza, noi già abbiamo la chiave della sua metafisica.* » — (*La Philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, 1869, p. 127.)

diventa scienza: è la *Mente* quella che diventa *Ragione spiegata:* è il Νοῦς potenziale che diventa Νοῦς attuale e riflesso. Ecco il valore, il significato che noi porgiamo alla dottrina aristotelica del doppio intelletto. Al qual proposito ci sia permessa un' osservazione storica.

Ci guarderemo bene dall' entrare nelle interminabili dispute su l' intelletto, e voler ponderare le svariate sentenze degli Aristotelici che per sì lunghi secoli hann' affaticato la mente d' infinito numero di critici, di storici e d' interpreti. La dottrina più duttile, più ambigua, fra tutte quelle dello Stagirita, dicemmo esser la dottrina psicologica. Non v' è stato interprete il quale non l' abbia tirata a sè mettendo fuori, com' è noto, buon gruzzolo di testi a proprio favore. Gl' iperpsicologisti, per esempio, attaccandosi alla celebre frase della *mente venuta di fuora,* la traggono al Neoplatonismo, all' Alessandrinismo, all' Averroismo.[1] Gli empirici, al contrario, a cagione della famosa *tavola rasa,* lo tirano al materialismo, e al sensismo più o men grossolano.[2] Co' testi dunque si concluderà ben poco. Anche noi, per esempio, saremmo pronti a metterne fuori parecchi, e volgerli ai nostri sensi. Ma la quistione qui non è d' esegesi,

---

[1] Il pensiero d' Aristotele, a tal proposito, è pur troppo chiaro: *Nell' uomo l' intelligenza,* il Νοῦς, *viene ad aggiugnersi al senso come dal di fuora* ed è divino: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. (*De Gener. An.*, II, 3.) Nondimeno può essere interpretato benignamente. E benignamente possiamo interpretare, per es., la sua *mente in potenza* che contiene tutte le specie (καὶ δυνάμει τοιοῦτον. *De Anim.*, III, 4). Benignamente altresì la dottrina del suo *Senso generale:* Εν ἑκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει, οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὁμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ἐν δὲ χρόᾳ τὸ λευκόν. (*Metaph.*, XIV.) Quanto al Νοῦς *venuto di fuora* veggasi l' interpretazione cui accenneremo più in giù.

[2] Anche qui è chiara la celebre sentenza aristotelica nel *De An.* III, 4. Ma anche qui si può e si deve interpretarlo benignamente; perchè se la *tavola rasa* d' Aristotele fosse nè più nè meno che la *statua condillachiana,* con quella sentenza lo Stagirita avrebbe apertamente contraddetto ad altre affermazioni che ci dicon tutt' altro. (Cfr. *De An.* III, 4, 5. — *Anal. post.*, I. 2, 3. — *Métaph.* I, VII, 4.) Vedi pure le sentenze raccolte dal Rosmini in proposito. (*Nuo. Sagg.*, lib. I e II. — *Arist: esp. ed esam.*, lib. I.)

bensì di correzione. Bisogna correggere nell'Aristotelismo i due estremi e contrari indirizzi mercè l'indirizzo che appellammo *medio*. Il primo difetto degli Aristotelici, quant'alla ricerca psicologica, non istà nell'avere spartito l'intelligenza in due; ma sì nel non aver applicato anche in ciò la dottrina della forma e della materia. Il Νοῦς passivo, nell'organismo psicologico, ha ragion di *materia*, essendo di sua natura indeterminato e confuso. Il Νοῦς attivo, invece, ha natura di *forma*, essendo un atto, o meglio, una potenza che s'attua. Non è egli dunque un medesimo soggetto, comecchè sia guardato in due momenti diversi?[1] Altro difetto è quel porre il νοῦς potenziale come comunicante col senso, e renderne affatto indipendente il νοῦς riflesso. Ora, più che all'uno o all'altro intelletto, il senso a noi sembra necessario al passaggio dal primo al secondo: talchè, implicato nel processo psicologico non in quanto oggetto nè in quanto soggetto ma qual semplice mezzo, è lecito considerarlo com'estraneo al Νοῦς potenziale, e quasi a lui sopravvenuto.[2]

---

[1] A qnesto medesimo difetto tiene quell'altro d'attribuire qnalità essonziali diverse ai due intelletti (ψυχῆς γένος ἕτερον, *De An.* II, 3), e talora anche origine diversa (*Ib.*, l. III, 5).

[2] Si vede perciò come per noi cotesto Νοῦς possibile *faccia ogni cosa* in quant'è condizione nniversale, principio immediato e fondamento dell'intero organismo psicologico, logico e ideologico: mentre il Νοῦς attuale *si fa ogni cosa*, in quanto che, producendo idee e concetti, fa e produce sè stesso, fa e riproduce la natura, e, mediante la scienza, fa e riproduce perfino l'Assoluto *rendendo così à Dio la pariglia*, per dirla con una delle potenti frasi del Gioberti. Però l'Intelletto potenziale è *passivo;* passivo nel senso che non è facoltà, nel senso che *non si fa*, ma che è fatto, fatto dalla natura, como diremo fra poco. L'intelletto agente, per contrario, è attivo perchè si fa; perchè, a dir proprio, è facoltà. E poichè non può farsi e determinarsi ed attuarsi tranne che specificandosi, perciò il Νοῦς attivo non può non esser necessariamente numero, multiplicità, varietà di facoltà, o quindi essenzialmente processo. — Ma come il Νοῦς *potenziale* diventerà *attuale?* Non è necessaria la *luce di fuora* che lo determini? — Non è necessaria. Al ripiegarsi della *Mente*, al geminarsi del Νοῦς potenziale, bastano dne condizioni; una intima allo spirito, e però *efficiente;* l'altra esteriore e *materiale*. È necessario, cioè, 1° nn conato novello dello stesso spirito; il che è possibile essendo egli per propria essenza un'attività incessante, intrinseca, spontanea: 2° un sussidio, il sussidio del senso, della percezione empirica, del-

Pertanto il Νοῦς potenziale presenta due caratteri fra loro opposti e contrari. È indeterminato rispetto al Νοῦς attuale; ma è altresì determinato, in quanto che possiede un oggetto. Qual' è quest' oggetto? Quello che il Vico appella *luce metafisica, vero metafisico:* sonanti frasi che non dovrebbero far paura a' nostri lettori, perchè quantunque cotesta *luce metafisica* di cui parliamo sia l' oggetto primitivo del pensiero, non ci ha che vedere con gli *a priori* del Neoplatonismo. Ella serba la medesima natura del pensiero, perchè è lo stesso pensiero, ma colto nella sua indeterminatezza. Perciò è *forma formarum*, somigliante alla luce fisica di cui possiamo aver notizia solo mediante un mezzo *opaco* e *formato* che valga a rifletterlo.[1]

---

l' esperienza. Il Νοῦς attuale quindi non fa che travagliarsi perpetuamente attorno all' una e all' altra condizione, e produrre la scienza. Si travaglia intorno alla prima, perchè la *mente*, affermazione per eccellenza, è il germe vivente della scienza e del principio di contraddizione ch' è fondamento d' ogni dimostrazione e d' ogni assioma (φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ των ἄλλων αξιωμάτων αὕτη πάντων, *Met.* l. III). E s'aggira poi attorno alla seconda, cioè al senso e all' esperienza, perchè dee verificar la prima, cioè dove inverare il principio, o, ch' è il medesimo, dee convertire il *vero* col *fatto*, il νοῦς potenziale con l' esperienza. Perciò il νοῦς attuale è la conversione per antonomasia, massime quando assuma valore di *Ragione.* Perciò stesso la scienza, diciamolo anche una volta, non può essere un magistero deduttivo, nettampoco un artifizio meramente induttivo.

[1] « *Metaphysici enim claritas eadem est numero ac illa lucis quam non nisi per opaca cognoscimus. Si enim in clathratam fenestram quæ lucem in aedes admittit, intente ac diu intuearis; deinde in corpus omnino opacum aciem oculorum convertas; non lucem sed lucida clathra tibi videre videaris. Ad hoc instar metaphysicum verum* illustre *est*, NULLO FINE CONCLUDITUR, NULLA FORMA DISCERNITUR; *quia est infinitum omnium formarum principium: physica sunt opaca, nempe formata et finita in quibus metaphysici veri lumen videmus.* (*De Antiquis*, c. III, § 8.) Come si vede, anche in ciò il Vico non fa che inverare l' Aristotelismo. Che in Aristotele infatti ci sia il concetto del Νοῦς potenziale come noi l' intendiamo, e però anzichè passivo, come parrebbe, sia fornito anch' egli d' attività stantechè possieda un oggetto somigliante alla luce che fa essere in atto i colori, si può vedere dalla seguente sentenza: καὶ ἐςιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς, τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ μὲν, τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ενεργεια χρώματα. (*De An.* III. c. V.) Ma il carattere di tale obbietto anche per Aristotele è sempre quello d'essere indeterminato: ἔνδον ἔστιν

Or donde viene e dove va cotesta luce? Come sussiste nel pensiero?

Rispondiamo rapidamente e senza molto imboscarci in arzigogoli ideologici e scolastici. Per noi la *mente* è intúito; e l'intúito, è, per così dirlo, l'ultimo atto, o la potenza finale di natura, del senso, della vita. Adunandosi e quasi raccogliendosi nell' organismo le naturali efficienze generano l' individuo. È dunque necessario che l'atto finale di cotesta genesi, il momento estremo di siffatto processo onde rampolla l' individuo come tale, sia *luce metafisica*, intuito: un atto, cioè, la cui potenza sia la stessa natura, ma la natura unificata, la natura fatta una. Ecco perchè pensiero e natura, giusta la bella sentenza del vecchio filosofo, son come l' analisi e la sintesi procedenti in senso contrario;[1] onde il fine dell'una non può non esser principio dell' altra.[2] Ma se la natura è forza, cioè soggetto essenzialmente dinamico, non è mestieri che anch' ella sia intelligibile?[3] — Se non che

ἐνεργείᾳ των ὄντων πρὶν νοεῶν (*Metaph.*, VI, 7.) Ed è indeterminato non essendo altro che la *specie in potenza* (δυνάμει τὰ εἴδη), il *luogo della specie* (τόπον εἰδῶν) *Ibi.*

[1] Arist. Metaph. VII, IX.

[2] Φαίνεται τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. *Eth. Nic.* III.

[3] Prendiamo la parola *intelligibile* nel significato aristotelico, cioè come essere delle cose, come essere determinato (τὸ τί ἦν εἶναι), ma spoglio di materia tuttochè non isfornito di potenza, secondo la nota distinzione dell'Aquinate. Non è quindi intelligibile in quant'è puramente ideale, possibile e insussistente, secondo che ama interpretarlo il Rosmini; ma in qnant'è ideale e reale insieme, sussistenza; anzi la sussistenza dol reale per eccellenza, e però propriamente intelligibile: Δέγω δέ οὐσίαν ἄνευ ὕλης, τὸ τι ἦνε ἶναι. (*Metaph.*, VI, 7). Perciò la dottrina compiuta dell'intuito parmi debba farsi consistore nell'accordare due cose; 1° la *mente in potenza* d'Aristotele, 2° l'*essere ideale* del Rosmini; ma levando i difetti che certo non mancano nelle loro dottrine. Difetto d'Aristotele, come avvertimmo, è la *mente che vien di fuora*. Difetto del Rosmini, poi, è l' immobilità originaria e la presenza non legittimata dol suo *Ente possibile* dinanzi alla mente. Anche per noi la mente vien di fuori; ma questo *di fuori* è la natura in generale. È un *di fuori* nel senso ch' ella serba intimi vincoli con la natura e col sensibile, e sorge per virtù propria, ma col mezzo del sensibile. Tal si è l'interpretazione che potremmo dare a questa celebre frase aristotelica, nè ci mancherebbero testi in proposito per confermarla; tanto

la natura non può essere intelligibile in quant' è semplice realtà, ma in quant' è potenza attuosa, conato, processo, divenire. Or in che maniera potrebb' esser tutte queste cose ove non includesse una legge, un ritmo, una misura, una forma di moto, un moto ordinato? Che s'ella è per sè stessa intelligibile in quanto che esplicandosi mostra sè medesima e si fa intendere; evidentemente non potrebbe farsi intendere ove non importasse tre condizioni, ciò è dire un principio, un mezzo, ed un fine. Se dunque la natura è potenza attuosa e quindi per sè stessa intelligibile, ha da essere altresì potenzialmente intelligente. E sarà intelligente attuale ove quelle tre condizioni siano insieme compenetrate in unità: quando, cioè, il principio sia soggetto, il fine oggetto, il mezzo relazione.

Che cos' è dunque lo spirito nell' atto suo radicale, nel suo momento originario?

È soggetto, oggetto e relazione: pensante, pensato e pensiero. Però l' intima sua struttura è insieme dualità e unità, differenza e medesimezza, e quindi, come si disse, triplicità; ma triplicità sotto forma di sintesi iniziale e confusa. Ne segue perciò che l' intuito, la *mente*, il Νοῦς potenziale altro non possa essere, per noi, fuorchè il momento istesso in che la natura diventa pensiero; il momento per cui l' anima attinge forma e sostanza d' intelletto. Ora il primo pensiero non potrebb' esser triplicità, non potrebb' esser sintesi primitiva, quando non fosse l' intelligibile divenuto altresì intelligente. Dunque la *Mente* è la natura incarnatasi come individuo; l' intuito è l' individuo che, trascendendo sè medesimo, assume valore di coscienza.

---

più che interpretazione somigliante ne dettero alcuni aristotelici del Rinascimento, fra cui meritano d' esser menzionati il Porzio e lo Zabarella come quelli che consideravano la luce intelligibile quasi *disseminata nelle forme materiali*, e Dio come influente su l' *intelletto possibile*, non in quanto *intelligente*, ma solo in quanto *intelligibile*. (Vedi Rosmini, *Psicol.*, vol. I. — *Delle Sentenze de' Fil.* ec., XX. — *Rinnovam.* L. II, LIII.)

Possiamo dire perciò che cotesto Νοῦς potenziale ci renda immagine della testa di Giano. Con una delle sue facce cotesto Giano guarda al processo della sostanza; guarda alla natura in quanto piglia valore d'individuo: dovechè con l'altra inaugura, geminandosi, il processo psicologico, del quale son due forme essenziali il processo sociologico, e il processo storico. Se non che, lasciando per ora del processo della storia e della sociologia, importa notare come dalla costituzione primitiva del pensiero, secondochè noi l'abbiamo designata, emergano, fra le altre, alcune conseguenze risguardanti l'essere individuale, l'origine e 'l fine dell'anima. Rifacciamoci dalla prima.

La triplicità originaria, o, ch'è il medesimo, il secreto vincolo fra oggetto e soggetto, costituisce la radice prima della individualità, e però il fondamento cardinale della libera determinazione. Se infatti il Νοῦς potenziale è due cose e non una, cioè *mente* e *luce*, ne segue che in quant'è *mente* è soggetto; e come soggetto non può non esser reale, moltiplice, diverso, individuale: in quant'è *luce*, poi, è oggetto; e come oggetto deve serbar carattere indeterminato, comune, universale. Ora il concetto di persona risale appunto al connubio di questi due elementi primitivi. E invero, come mai l'individuo potrebb' esser *in-dividuo* se non fosse oggetto, fornito perciò della nota d'universalità? E come, d'altra parte, potrebb' esser davvero universale ove non fosse nello stesso tempo un soggetto concreto, vivente, particolare? Il particolare è il *fatto;* e al pari del *fatto* e' sarà *vero,* quando assuma valore universale, non ismettendo d'esser particolare. Similmente l'universale è il *vero;* e al pari del *vero* sarà un fatto, quando rivesta, anche come universale, natura di particolare. La conversione del particolare e del generale non può farsi che nell'origine stessa del pensiero. Or se tutto ciò è indubitato, come potranno salvarsi dall'errore più esiziale all'umano consorzio, ch'è l'annul-

lamento del vero concetto di persona, tutte quelle diverse famiglie di filosofi che altrove riducemmo ai due indirizzi estremi dell'Aristotelismo? Gli aristotelici empirici e naturalisti e positivisti, infatti, distruggon la personalità perchè negano il Νοῦς potenziale come diverso dal senso; perchè lo riducono al senso. Ma la distruggono altresì gl'iperpsicologisti antichi e moderni, cioè gli Averroisti e gli Hegeliani: i primi perchè separando i due elementi credono il soggetto abbia a partecipare dell'oggetto posto fuori e sopra dell'individuo; i secondi perchè fanno assorbir l'individuo entro a quell'oceano immobile e sconfinato, ch'essi addimandano Spirito Universale. La quale affinità di risultati non avrebbe a recar meraviglia, chiunque sappia come la dottrina dell'*Intelletto agente*, e l'altra non meno speciosa dello *Spirito Universale*, rappresentino, sotto forme diverse di speculazione, l'Iperpsicologismo aristotelico.

Da questa prima conseguenza poi nasce una seconda di massimo rilievo. Posto il Νοῦς potenziale non già come passivo, anzi come fornito originariamente d'attività spontanea in quanto che nella sua nativa indeterminatezza è pur determinato da un *oggetto;* si riesce a schivare così quell'errore supremo a cui rompono, per vie diverse, i suddetti filosofi seguaci de'due opposti indirizzi aristotelici, e che riflette i destini dell'anima e dell'umana personalità. Se infatti nella *mente*, nel Νοῦς potenziale risiede la ragione della individualità e quindi la radice prima della personalità, ne segue che lo spirito, essendo coscienza originaria e quindi soggetto superiore all'organismo, non può, tuttochè sgorgato dall'organismo, finire così come finisce la funzione organica. Se l'organismo, come dicemmo, è numero che diventa unità, o meglio, unione d'indole dinamica (p. 316), è chiaro com'ei non possa altrimenti finire, salvo che disgregandosi e trasformandosi. Il suo fine è semplice ritorno; è ritorno propriamente detto: il suo progresso è regresso nel significato di monotono rifacimento. Per contrario lo spirito

è unità e numero sin dal momento istesso ch' egli è pensiero. Dunque non può altrimenti finire fuorchè attuandosi vie più e compiendosi come individuo, come coscienza, anzichè annullandosi come tale per vivere in grembo all' universale d' una vita che non è vita. Il suo finire non significa ritornare, ma persistere. Il suo progredire non è regredire, ma incessante determinarsi. Non è insomma un monotono rifarsi, un ripetersi come la specie: è un perpetuo farsi: un perpetuo rinnovellarsi dell' individuo in sè, e per sè medesimo. Che sia così, ce ne fa capaci l'essenza stessa del finito, delle forze, della natura. Perchè, davvero, se la natura è *conato* essenziale, non verrebbe evidentemente a contraddire a sè medesima ov' ella non superasse il senso e, trascendendo il fantasma, non se ne distaccasse rendendosene indipendente? [1]

[1] A questa maniera di prova intende accennare Platone dovo afferma che l'immortalità non è nè un *caso* di cui saremmo felici ove ci toccasse, nè una *speranza* della quale è pur bello lusingare noi medesimi: καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ. (*Fed.*, ed. Stallbaum, p. 42.) Che se altri ci chiedesse notizia su la peculiar forma della nostra esistenza sovramondana o sul modo con che il Νοῦς attnale sarà unito con l'Assoluto, noi risponderemmo francamonte di non no saper nulla. Il *positivo*, il razionalmente *positivo*, in siffatta quistione in che consiste? Consiste in ciò; che il Νοῦς attuale, in quanto pienezza di coscienza e di personalità, finisce di necessità nell' Assoluto, cioè finisce col non finire; e quindi il soggetto *potenzialmente infinito*, qual si è appunto lo spirito, non può finire come finiscon gli altri soggetti finiti, i quali finiscono appunto perchè non sono propriamente *soggetti*. Or da cotesto *positivo* si dipartono tanto coloro che nella soluzione di siffatto problema ci vogliono dar troppo, quanto quegli altri che finiscono col non darci nulla addirittura. Escon dal positivo razionale o fecondo, per cadere nel dommatico tradizionale, i Teologisti col loro inferno, paradiso, purgatorio, eternità delle pene, e che so io. Escon parimenti da questo positivo, per cadere nell' *a priorismo* dommatico e sistematico e nel Nullismo, gli Hegeliani con la teoria dell' Individuo *accidente, fenomenico* e *passeggiero*. Ed escono finalmente dal positivo gli stessi Positivisti per cadere nel negativo, sia che dicano col Littré esser davvero impossibile indovinar nulla intorno a siffatto problema, sia che affermino col Feuerback di saperne ogni cosa quando sia risoluto co' principii dello schietto materialismo. Ma sopra questo tema ci rifaremo altrove. Qui ci basti d'aver accennato ad una maniera non troppo usata di provare la immanenza necessaria della personalità come coscienza individuale.

Questo quant'al destino dell'anima umana. Che cosa potrà dir la filosofia positiva quant' all' origine sua?

Tutto nell' ordine psicologico move dal senso; ma nulla non può nascere per ragion del senso. Se lo spirito è essenzialmente pensare e giudicare, e quindi, come s'è detto, *luce metafisica*, intuito, *mente* e però triplicità; ne conseguita ch'ei nasce a sè stesso, ch' ei genera sè stesso come pensiero. Ecco il vero significato dell' innatismo, dell' idee innate, dell' innate facoltà. Questa conclusione, circa l' origine psicologica, contraddice, al solito, tanto al Materialismo che non sa elevarsi più oltre delle pure leggi meccaniche, quanto a quell'astratto e nebuloso Spiritualismo che, incapace di scendere nel regno de' fatti, non sa penetrare nell'esperienza, ed alimentarsene. Però la filosofia positiva, nel problema su l'origine del soggetto psicologico, non vuole, non può accettare il principio della trasformazione della materia come pretendon gli aristotelici empirici rappresentati oggidì dagli Hegeliani di parte sinistra; e non può del pari accettare il principio (pur ridotto a forma squisitamente razionale e metafisica) d'una creazione estrinseca, immediata, superiore, secondochè stimano il tomista, il teologista, l' averroista, il neoplatonico, l' ontologista. Dottrine ipotetiche entrambe, elle non sanno reggere al martello della critica. La prima riesce insufficiente a spiegare il fatto del pensiero: la seconda torna inutile a legittimarne la natura.

Tra il senso e l'intelligenza ci ha intimo nesso; ma ci ha da essere pure indipendenza e diversità. Anche qui si verifica ciò che ha luogo attraverso a tutti i differenti gradi della scala de' sommi generi cui si riducon le forze di natura: si verifica, vo' dire, quella doppia legge che altrove appellammo della *continuità ideale*, e degl' *intervalli reali*. Havvi continuità perchè, posto il senso, posta la natura, è possibile, anzi è necessario l'intelletto: sì che può dirsi che dall'uno scaturisca l'altro. Ma ci è pure intervalli, perocchè se l'intelletto

germina dal senso, o meglio *nel* senso, non per questo potrà esser lecito confonderlo col senso. Ci spiegheremo brevemente.

Dicemmo come l'esigenza massima, il principio che qualifica l'Aristotelismo sia quello che si riferisce alla relazione tra la potenza e l'atto. Gli Aristotelici empirici (per esempio gli Hegeliani di parte sinistra), ci dicon che *la potenza diventa atto;* e, applicando siffatto principio alla psicologia col fine di determinare l'attinenza fra l'anima e 'l corpo, affermano che l'anima debba rampollare dal corpo in forza della legge del diventare. Che cos'è per essi il diventare? È il τὸ γένος tolto in significato al tutto empirico e sperimentale; il quale perciò vuol dire trasformazione, generazione, ripetizione e quindi passaggio incessante (attraverso infinito numero di forme) d'un soggetto identico, d'un fondamento universale ma concreto e sensato, qual è appunto la *Materia.*[1]

Gli Aristotelici iperpsicologisti poi (fra' quali sono d'annoverarsi gli Hegeliani di destra), ci dicono an-

---

[1] È questa la teorica propugnata, come altrovo toccammo, da' moderni Materialisti tedeschi. Essa, com'è noto, è rappresentata dal Feuerbach, è divulgata e sostenuta con incredibile superficialità dal Dr Büchner (*Force et Matière,* trad. Gamper, Leipzig 1863. *Science et Nature* etc. trad. Delandre, Paris, 1866), ed è applicata dal Moleschott alle scienze fisiologiche. Ho appellato *Aristotelici empirici* questi moderni materialisti usciti dal fianco sinistro doll'Hegelianismo, perchè davvero considerati storicamente e' non fanno che svolgere l'indirizzo naturale dell'Aristotelismo. Del qual fatto hanno coscienza essi medesimi, segnatamente il Moleschott, il più ingegnoso fra tutti, quando afferma che *l'union de la philosophie et de la science ne s'est réalisée qu'une fois dans Aristote.* (*La Circulation de la Vie,* Paris 1866, t. I, p. 10.) Ora s'intendo agevolmente como pel Moleschott questo connubio della Filosofia con la Scienza nella mente dello Stagirita si compiesse tutto a scapito della metafisica. Aristotele, egli dice, è conoscitore delle opere d'arte, degli uomini e degli animali (*Ibi*). Evidentemente il dotto fisiologo riconosce in Aristotele l'autore d'una Rettorica, d'una Storia degli animali, e degli otto libri su la Politica. Ma perchè dimenticar l'autore della *Psicologia*, della *Sillogistica*, dell'*Etica* e segnatamente della *Metafisica?* Non è vero dunque che l'Aristotelismo de' Positivisti, do' Materialisti e degli Hegoliani di sinistra è addirittura falso, erroneo, mutilato storicamente o teoreticamente?

ch'essi che la *potenza diventa atto*; ma il loro diventare, anzichè grossolana ed empirica trasformazione, è, per così dire, un'addizione ideale, cioè posizione e contrapposizione, determinazione, individuazione progressiva, ma d'un soggetto unico, universale, intimo, trascendente, assoluto, ch'è appunto l'*Idea*.[1] Ora il soggetto del diventare, tanto per l'empirismo quanto per l'iperpsicologismo aristotelico, cioè tanto per la sinistra quanto per la destra hegeliana, è sempre uno, sempre identico a sè stesso, chiamisi *Idea*, chiamisi *Materia*. Ecco dunque la ragione per cui ne' risultati, massime nella soluzione del problema psicologico, le due scuole s'accordano a meraviglia. Di fatto, l'anima per gli uni nasce dalla materia, è materia, e finisce nella materia: per gli altri nasce in virtù dell'idea, è l'idea, e finisce nell'Idea. Qual è dunque il fine supremo dell'anima? Non altro che un ritorno, un *estinguersi* nell'Idea, o nella Materia: ecco tutto. L'intima parentela tra il Positivismo e l'Hegelianismo non potrebb'esser più evidente!

Seguaci dell'indirizzo *medio* dell'Aristotelismo, a noi pare che l'interpretazione legittima della sentenza aristotelica in discorso non sia questa, che cioè la potenza *diventi* atto; ma quest'altra, che la potenza *passi* ad essere atto. Se non fosse così, tutto affogherebbe sotto il pesante domma dell'identità assoluta, nè vi sarebbe differenza di contenuto fra le cose in generale, e nemmanco fra il senso e l'intelletto in particolare. Or se questo fosse, anzichè progresso avremmo processo; e

---

[1] *La materia e la forma, la potenza e l'atto, la forma e il contenuto, non costituiscono altro che due momenti dell'Idea.* (HEGEL, Log., vol. I, § XIII e segg. Vedi anche nell'*Introd.* del Vera, Cap. XII, XIII.) L'*Idea* perciò s'occulta *essenzialmente* in entrambo i momonti; con questo semplice divario, che nell'*atto* essa è più determinata, più individuata, più *enucleata* (direbbe con parola significantissima Vittorio Imbriani) di quel che non sia nella materia o nella potenza. Dunque, io concludo, la differenza non istà nel QUALE, ma nel QUANTUM; e perciò *diventare* non altro vale, a dir proprio, che *trasformarsi*. Ecco il punto di coincidenza de' due estremi indirizzi aristotolici; ed è pur quello nel quale per logica necessità debbono consentire (checchè se ne dica) la destra e la sinistra Hegoliana.

quindi monotonia, eterno e indefinito cangiamento di forme. Tutto quindi si ridurrebbe ad un meccanismo materiale, ovvero ad un meccanismo ideale; e legge universale del mondo sarebbe o la necessità empirica e fisiologica, ovvero la necessità dialettica: fatalismo cieco nell' un caso come nell' altro. Invece l'essenza del processo cosmico per noi, come vedremo, sta nel *conato* secondo ch' è inteso dal Vico. Ma come il conato potrebb' esser conato ove non includesse l'intervallo, la diversità vera, cioè la diversità di contenuto? Conato è *passaggio* nello stretto senso della parola (ἐνέργεια ἀτελής); è transito, non trasformazione; eduzione (*eductio entis ad actum*) ma eduzione intrinseca, e quindi conversione del *fatto nel vero,* cioè dire conversione della potenza nell' atto, creazione intima, creazione spontanea. La potenza dunque recasi ad atto non in quant' è potenza, ma in quanto cessa d' esser potenza, e passa ad esser atto; cioè in quant' è potenza feconda. E come potrebb' esser feconda (τὸ δυνατόν), ove non fosse *privazione* (στέρησις)? [1] Or tutto ciò, come sarebb' egli possibile senza la doppia condizione della continuità ideale e dell' intervallo reale?

Torniamo all' assunto. L' intelletto nasce dal senso: è vero. Ma forse che *nascere* val *risultare?* Se così fosse, l' intelletto non essendo altro che un *risultato*, starebbe rispetto al senso così come precisamente nella storta del chimico sta un sale rispetto agli elementi onde risulta, cioè all' acido e alla base. Or questo (chi nol

[1] Questo è il senso che noi diamo al principio aristotelico della *privazione*. (*Metaph.*, l. IX.) Anzichè principio *negativo*, la *privazione* è principio essenzialmente *affermativo;* e così la interpretarono gli Alessandrini, segnatamente Proclo e Plotino, come osserva il Michelet. (*Exam.* ec., p. 298.) Ed è *affermativo* in quanto include necessariamente il *diverso;* il diverso come tale, non già il diverso come semplicemente *opposto* secondo che vorrebbe lo storiografo hegeliano. (*Ibi*, p. 253.) Se in altro senso si volesse interpretare la *privazione*, non so come si potrebbe rispondere alle serie difficoltà che a questo proposito affaccia il Rosmini contro lo stesso Aristotele. (*Arist. esp.* ec., p. 404.)

vede?) è pretto sensismo. Vorranno accettare tal conclusione gli Hegeliani, maestri in Aristotelismo ammodernato? E, accettandola, in che mai si distingueranno da' Positivisti? Tra l' Hegelianismo e 'l Positivismo è un breve passo! L' abbiam detto, e lo ripeteremo a sazietà.[1]

Dunque non è il senso che come senso trasformasi in pensiero. E non è la *Idea* che, quasi immergendosi nel sensibile e straniandosi, ami celarsi nel senso, nella natura, e farsene un mezzo attraverso cui, passando, giunge da ultimo a rimirar sè medesima specchiata nella pienezza del proprio splendore e chiarità. Il senso è forza che s' attua; è conato che transita; è natura che, salendo, assume valore di pensiero: ma non è *Idea-Natura* che diventi coscienza.[2] Più chiaramente: l' *Idea* per

[1] E questo passo brevissimo gli Hegeliani lo daranno, io ne son sicuro: che anzi non manca fra noi chi l'abbia già bell' e dato. Il mio collega professor Fiorentino, per esempio, non dubita scrivere con tutta serietà, che il *senso diventa riflessione in virtù della* RIPETIZIONE (frase di schiettissimo conio condillachiano); e *che poi col ripetersi si fissa, si determina, si specchia.... e in cotesto fissarsi esso si trasforma, e la luce intellettiva, improvvisa, balena allo spirito.* Ma, se col *ripetere si trasforma*, non è proprio inutile qualunque *luce improvvisa* e qual si voglia *baleno?* Nascere *improvviso, balenare*, e *trasformarsi*, a me pare contradizione. Del resto non potendoci intrattenere su ciò, noi ci permetteremo di rammentare all'amico nostro le tanto belle e tanto gravi e severe analisi del Rosmini in proposito, massime quelle che si leggono nella *Psicologia* (Vol. II, ed. Novara, LXXX); e solamente per nostro conto poi facciamo riflettere che, a guardare, con la speranza di qualche baleno, e contemplare e *ripetere* per secoli o secoli il senso per indi volerlo *trasformare* e cavarne la specie, è tempo sprecato addirittura. Il più perfetto quadrumane, per esempio, *ripete il senso* infinito numero di volte. Or bene, qual *balenìo di luce* ha mai potuto lampeggiare agli occhi suoi? Perchè dunque il senso, *ripetendosi*, non si *trasforma* anche in lui? E se non si *trasforma*, non vuol dire che nel senso del quadrumane manchi qualcosa che devesi celare necessariamente e primitivamente nel bimane? — Le riflessioni che altrove abbiamo fatto contro il Littré a questo medesimo proposito (p. 313 e segg.) s' attagliano benissimo anche agli Hegeliani che con armi e bagaglio passano oggi nel campo de' Feuerbach e de' Büchner.

[2] *Nella sfera della sensibilità* (dice Hegel) *s' incontra, sia come contenuto, sia come determinabilità, tutti i momenti più profondi dello spirito.* (*Phil. de l'Esprit*, t. I, p. 19, trad. del Vera). E altrove: *l' Idea eterna è immanente nella natura, o, ch' è lo stesso, lo spirito risiede e agisce virtualmente in lei.* (Ibi, p. 37.)

noi non riappare, bensì appare. Non è potenza che quasi attergata allo spirito per dialettica necessità incessantemente si sforzi, si determini, diventi; ma è lo stesso conato di natura che si determina, che procede, che s'avanza, e che per efficacia e virtù propria si fa e s'aderge a dignità di ragione. Però non è vero che l'anima sensitiva trasformandosi diventi intellettiva e la generi; ma è vero che questa, nascendo nella prima, la supera, la trascende, la signoreggia. E neanco è vero che il conoscere cominci dal senso, col senso, per il senso; ma è vero che lo spirito in quanto è Νοῦς potenziale, Intuito, Mente, cominci come senso, che cioè dapprima si palesi come senso, appunto perchè questo, necessario termine di mediazione, è dentro al processo psicologico, e ne costituisce l'inizio. E finalmente, se è vero che il conoscere senza l'opera de' fantasmi è impossibile; è verissimo, d'altra parte, che tal necessità, anzichè al processo, è relativa all'origine della conoscenza; per la solita ragione che, ove così non fosse, lo spirito non sarebbe conato essenziale, nè il pensiero sarebbe attuosità vivace, intrinseca, spontanea. Il *pensare* non sarebbe *giudicare*.[1]

[1] Noi non abbiam potuto nè voluto intrattenerci intorno a questo punto che ha importanza vitale nella moderna psicologia, perchè ci sembra posto oggimai nella sua massima evidenza sopratutto dal Rosmini. A niuno è lecito dubitare della necessità d'una *forma oggettiva originaria* nella sfera de' fatti psicologici. Con salde ragioni il Kant ha dimostrato, contr'ogni maniera d'empirismo psicologico, che lo spirito intanto *pensa* in quanto *giudica;* e più ancora il Rosmini ha posto in chiaro che lo spirito giudica appunto perchè è *soggetto* e *oggetto* insiememente. (Vedi *Nuo. Saggio* passim. — *Rinnovam.*, L. III, c. XLVII. — *Psicologia*, vol. I, c. IX, X. — *Introd. alla Fil.*, p. 74.) I difetti della teorica Rosminiana li accenneremo in quest'altro capitolo. Qui osserviamo che in tale dottrina il filosofo italiano si ricollega con san Tommaso, e, chi volesse andare più in su, anche con Alessandro Afrodiséo, e quindi con Aristotele. Nello Stagirita infatti è chiaro questo principio: Νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη. (*Metaph.* XII.) Se ciò nonostante il sensista, il positivista, il materialista, l'Hegeliano *sinistro*, o come altrimenti voglia chiamarsi, pretenda tuttavia di venir fuori con la solita macchinetta del senso che *ripetendosi* e *tras-*

Dalle cose discorse è agevole trarre una conseguenza. L' anima non è creata di getto, come pretendono vecchi e nuovi platonici e certi aristotelici iperpsicologisti; ma neanche si può dir ch' ella sia pullulata per gradi, quasi a forza di pompa o di lambicco, dal grembo stesso della materia, come pretendon i vecchi e nuovi Aristotelici seguaci dell' indirizzo empirico. L' anima è formata di getto, è vero: se fosse altrimenti non potrebbe esser pensiero per nessun miracolo al mondo. Ma nemmanco è presupposta al corpo, come dice lo stesso Platone, o piovutagli addosso dal di fuori e dall'alto in certo mese e in certo momento della vita intrauterina, come affermano tomisti e teologi, senza dirci nè come nè perchè: e tanto meno potrebb'esser venuta fuora e venir fuora qual risultamento di leggi meccaniche e fisiologiche. L'anima è creata; o, per dir meglio, l' anima crea sè medesima per una legge profondamente dinamica che si confonde e compenetra con l' essenza stessa della natura e del finito. Perciò alla domanda, se fra l'anima e 'l corpo come fra il sentire e l'intendere ci è salti ed abissi, rispondiamo subito che sì; ma tosto aggiungiamo, che, a colmare cotesti abissi e varcare cotesti salti, nè la psicologia positiva ha punto bisogno d' invocar l' atto immediato d'un *deus ex machina*, nè l' ideologia ha mestieri d' un *a priori* che, dardeggiando all' anima il raggio dell' intelligibile sovramondano, svegli ed ecciti in essa la virtù dell' intelletto.

Questo, e solamente questo, noi potevamo dire quant' alla genesi e quant' alla teleologia dell' anima umana, puntellandoci unicamente (come s' è visto) su la natura dell' atto essenziale, dell' atto radicale onde vuol esser costituito il pensiero. La psicologia non sarebbe

formandosi bel bello diventa miracolosamente intelletto, ignorando così o facendo le viste d'ignorare gli studi profondi e le parti accettabili della psicologia Rosminiana; si serva pure: noi non istaremo a perderci ranno e sapone. Ma non sarà certamente villania il dover dire di lui con Aristotele: ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος ᾗ τοιοῦτος ἤδη!

davvero positiva, non sarebbe razionalmente positiva, quand' ella presumesse di risolvere diffinitivamente, dommaticamente, sistematicamente questi due problemi, che non senza ragione il Leibnitz appellò *terribili*. Ella, ripetiamo, deve saper contraddire a due estremi opposti e contrari. Da una parte dee contraddire allo Spiritualismo e al Materialismo; dall' altra al Positivismo. Dee contraddire al volgare spiritualista e al materialista, perchè entrambi pretendono, tuttochè per vie e risultati assai diversi, d'aver risoluto in maniera invincibile cotesto doppio problema, mentre nel fatto l'un d' essi disconosce il valore intimo, l'autonomia dell'anima, e l'altro finisce per impugnarne perfino l'esistenza. Deve poi contraddire al Positivismo, perchè questo, al solito, non volendo sapere di siffatti problemi, ne dichiara impossibile tal soluzione, e quindi inutile il parlarne. Il filosofo seriamente positivo può fare qualcosa di più che non sappia il Positivista. Ma confessa di non saper giugnere fin dove, con volo icario e fatale, sanno spingersi materialisti e spiritualisti, empirici e tradizionalisti, hegeliani di destra ed hegeliani di sinistra, mistici e ontologisti. I principii della psicologia positiva che abbiamo interpretato nell' autore della *Scienza Nuova* ci possono far capaci di determinare siffattamente la genesi e la teleologia dello spirito, da chiuder l' adito allo scetticismo e al nullismo. Il che non dovrebb' esser poco, anzi dovrebb' essere moltissimo, agli occhi almeno di coloro che modestamente sanno e voglion riconoscere i confini del pensiero umano.

Capitolo Settimo.

DEL CONOSCERE METAFISICO.

(*Critica de' moderni Neoplatonici.*)

Abbiam visto come la genesi del processo psicologico sia essenzialmente genesi teleologica. Ella dunque ci vieta d'essere scettici per sistema, ci vieta d'esser nullisti circa il sapere metafisico. Se il mondo della natura e quello dello spirito, come altrove toccammo, sono processo e conversione, stantechè il primo sia numero che volge ad unità e il secondo unità che, in sè medesima attuandosi, divien numero; anche l'assoluto, serbando medesimezza di legge, ha da esser non altro che conversione, processo, mediazione. È dunque possibile che la mente penetri in qualche maniera nel regno delle realtà metafisiche. Ma se la legge è comune, sarà pur tale il contenuto? Agli occhi del modesto indagatore del vero la metafisica è la scienza de' confini. Or questi confini appunto ignorano tanto i Neoplatonici quanto i Neoaristotelici per opposite ragioni.

Di fatto anche qui, e sopratutto qui, navighiamo fra Scilla e Cariddi: siamo fra que' due soliti estremi, come si disse, in che travagliasi 'l pensiero filosofico fino da' tempi in cui sovraneggiarono i due grand' *istitutori dell' uman genere*, come il vivente filosofo berlinese non dubita chiamare Platone ed Aristotele.[1] Qual è, in generale, l'esigenza e quindi 'l distintivo de' Platonici e del Neoplatonismo di tutte l'età nell'affermar l'assoluto? È il propugnare la conoscenza immediata e primitiva dell' obbietto metafisico, qualunque ne sia l' ampiezza, il grado, il valore dell' intùito. Qual è, invece, l'esigenza degli Aristotelici e del Neoaristotelismo? È il

[1] Michelet, *Metaph. d'Arist.*, ed. cit., p. 243.

mantenere la mediatezza del conoscere metafisico, ovvero menomarla così da renderla inefficace, e talora persino affatto negativa.[1]

I metodi de' Neoplatonici nell' attinger l'assoluto

[1] In armonia con le idee accennate già nel Cap. III di questo secondo libro su la storia generale del pensiero filosofico, noi togliamo in significato largo le parole Neoplatonismo e Neoaristotelismo. In esse comprendiamo più e differenti scuole di filosofi. E quindi non sono soltanto filosofi Neoplatonici gli Alessandrini o quelli della scuola Toscana del secolo XV, od altri simili tra' filosofi cristiani massime appartenenti a' secoli XIII e XIV. Filosofo neoplatonico è chi, pur modificando il Platonismo, ne serbi, come notammo, due esigenze, di cui l'una è *psicologica* e l'altra è *metafisica*. La prima consiste nel porre un' attinenza primitiva, o quindi una connessione originaria fra la mente e l'obbietto metafisico. Secondo tal criterio, fra' neoplatonici andrebbero annoverati parecchi filosofi arabeggianti, avvegnachè per ragione istorica ei risalgano, come toccammo, allo Stagirita. (p. 287, e segg.) La seconda esigenza poi risiede nel riguardar le *idee* siccome entità *sostanzialmente esemplatrici;* il che costituisce davvero il distintivo del Platonismo in generale (p. 280). Or le diverse famiglie o varietà di platonici e di neoplatonici possono esser coordinate, nella storia della filosofia, secondochè queste due posizioni si presentano più o meno modificate. Per *Neoaristotelici* poi intendiamo que' filosofi che contraddicono, in generale, all' anzidetta esigenza psicologica e metafisica. E poichè il Platonismo, come dicemmo e come avverte il Barthélemy Saint-Hilaire (*Phys. d'Arist.*, Pref. p. XX), si riproduce e si trasforma in Aristotele non pure quanto alla filosofia ma eziandio quanto ad ogni altra sfera di scibile, così nell' Aristotelismo è d' uopo saper rintracciare i germi del triplice indirizzo speculativo da noi altrove accennato, massime dell'indirizzo *medio,* nel quale unicamente è possibile rinvenir la correzione del Platonismo e dell' Aristotelismo. Ripetiamolo anche qui: tutta la storia del pensiero filosofico occidentale consiste nello svolgimento fecondo e svariatissimo di questi tre indirizzi; ciò è dire nella lotta perenne delle due estreme posizioni, e nel trionfo lento e faticoso, ma immancabile, della posizione mediana. Se questo è vero, ne segue (almeno per chi serbi alcuna fiducia nel progresso della ragion filosofica) che se nessun filosofo oggi può dirsi od essere un puro platonico od un puro aristotelico, tutti invece dobbiamo essere e dirci neoplatonici, o neoaristotelici, ovvero seguaci del terzo indirizzo; il quale, sia storicamente, sia teoricamente, vien fuora tostochè sian dati i due primi. Noi non possiamo intrattenerci sopra questa materia e corredar di prove istoriche tale assunto, essendo ben altro il cómpito del nostro lavoro. Ma riteniamo per sicuro che una storia particolare o generale della nostra scienza, la quale non sia condotta con siffatti criteri, altro alla fin fine non potrà esser che un lavoro d' intarsio, come tanti se ne vedono, ovvero un arbitrio sistematico, dommatico e fantastico dall' un capo all'altro. (Vedi tutto ciò che abbiamo discorso a tal proposito ne' Cap. III e IV di questo Lib. II.)

potranno differir nella forma più o manco arbitraria con che ci è data la dottrina dell'immediatezza. Ma tutti ci palesan lo stesso difetto: l'esser dommatici, l'esser sistematici; poichè tutti trascendon l'esigenza d'un positivo e fecondo psicologismo. L'esagerazione di cotesto indirizzo è rappresentato da chi presume conseguir la notizia dell'assoluto con la ragione, ma con la ragione che si lasci guidar dalla fede, e sorreggere dal sentimento. Con siffatta maniera di speculazione noi non ci abbiamo che vedere. Essa ci rappresenta quella posizione metafisica che altrove appellammo *Dommatismo empirico* (p. 251). Dobbiamo dunque rifiutarla. E dobbiamo rifiutarla, sia perchè in sostanza ella riesce a negar la speculazione trascendente, sia perchè s'oppone alle condizioni più elementari della scienza. (p. 213.) — Le altre forme di Neoplatonismo afferman l'immediatezza dell'oggetto metafisico ponendo l'intúito, ma l'intúito che legittima sè stesso in quanto che, assumendo virtù riflessa, diventa ragione. Secondo tale indirizzo appunto è venuta svolgendosi la speculazione italiana nel moderno periodo della nostra filosofia. Talchè noi dovendo, come richiede l'indole stessa del nostro lavoro, tener conto non pur della ragion teoretica, ma eziandio della ragione istorica, verremo accennando alla dottrina del Rosmini, del Gioberti e del Mamiani, che ne sono i più legittimi rappresentanti. Rifacciamoci dal primo come quegli che per ragion cronologica e per valore di speculazione va innanzi a tutti.

Al Rosmini s'è voluto dar titolo d'*idealista platonico.* [1] Con egual ragione altri potrebbe dargli titolo di realista aristotelico. Il Roveretano corregge davvero il neoplatonismo nella ricerca psicologica; ma v'è un punto vitale nel quale, come si vedrà, ei si palesa più che ne-

[1] È un titolo in gran parte sbagliato. Quelle ch'ei dice propriamente *idee* per lui sono *esemplari dell'essenza intelligibile,* non già *esemplatrici per sè medesime.* (*Arist. Esp. ed esam.,* Pref.) Come dunque è idealista platonico?

platonico. Con ingegno potentemente analitico, temprato alla severa speculazione d'Aristotele e dell'Aquinate [1] egli ha dimostrato ciò che in modo assai vago eran venuti affermando gli aristotelici su la necessità d'una forma oggettiva nella mente. Ma egli non si contenta dell'essere in quanto essere: lo dichiara altresì *immobile, immutabile, obbiettivo, inalterabile, semplice, uno, immescibile, infinito, necessario, insussistente, ideale.* [2] Ecco il puntello ond'egli s'augura di spiccare il volo inverso all'Assoluto. Ma innanzi tutto guardiamo tale dottrina sotto il rispetto psicologico ch'è appunto il tema precipuo del presente capitolo.

Col porre l'Essere come oggetto primitivo della mente, e col dichiararlo fornito del carattere d'universalità, il Rosmini taglia i nervi, come dicemmo, ad ogni maniera di sensismo, e nel medesimo tempo corregge il Criticismo: lo corregge non già mondandolo (com'ei si vanta) della magagna della subbiettività di cui non sa neppur liberare sè medesimo, bensì dimostrando quant'inutile fardello sia quella moltitudine di categorie originarie ond'il Kantismo si distingue fra'moderni sistemi di filosofia. Ecco ciò che forma l'onore della psicologia rosminiana. [3] Ma qual è il suo difetto? È il non aver indagato fino alla più fonda radice quel ch'egli stesso appella il *minimum* della cognizione; e quindi l'aver fatto pesare su l'obbietto originario un ingombro di note e d'attributi cotanto copioso, da fargli smarrire affatto il carattere dell'originarietà. E, davvero, cotest'oggetto è egli *ideale?* Dunque è già bell'e determinato. Or come un obbietto determinato potrà esercitare fun-

---

[1] Il prof. Paganini ha mostrato l'affinità fra il Rosmini e san Tommaso quant'alla teorica del *lume intellettivo.* (*Sagg. sopra san Tomm. d'Aquino e il Rosmini,* Pisa 1857.)

[2] Vedi *Rinnovam.,* LIII, c. XXXIX. — *Psicologia,* vol. I, XI, XXIII, ed. cit. — *Nuo. Sagg.,* vol. II, Sez. II.

[3] Il prof. Spaventa ha posto in sodo questo gran merito del filosofo italiano di fronte al Criticismo nel prezioso opuscolo altrove citato su la *Filosofia di Kant e la sua relazione con la Filosofia Italiana,* Torino 1860.

zioni di Primo psicologico? Non verremmo così a turbare e confonder l'ordine primitivo della conoscenza col riflesso? Dunque l'essere *ideale* nell'organismo della psiche, anzichè Primo psicologico, sarà il Primo logico.[1] Quanto poi all'attributo della infinità, egli ha ragione dove afferma con san Tommaso, la natura del soggetto dover partecipare a quella dell'oggetto: e quindi se a questo appartiene il carattere della infinità, non si vede perchè non debba appartenere anche a quello. Or s'egli è così, è dunque infinito il pensiero? Lasciamo agli hegeliani cotesta innocua pretensione finchè non ce n'abbian dato valide e serie dimostrazioni.[2]

Se, inoltre, cotal forma innata è *immobile, immutabile, immescibile* e *inalterabile*, perciò non le sarà dato moversi di per sè stessa. Ella si move bensì, ella diventa, ma in virtù d'una determinazione, in forza d'un'*applicazione.* Chi recherà ad atto cotest'applicazione? La

---

[1] Lo Spaventa ha ragione: « *L'errore del Rosmini non è il fare dell'essere come essere il primo scientifico o logico, ma di farne il primo psicologico: non il primo pensabile, ma il primo conoscibile.* » (*Le prime categorie della Log. di Hegel*, p. 130, negli *Atti della R. Accad. di Nap.*, vol. I, 1864.)

[2] Il Rosmini stesso prevede questa grave difficoltà, e tenta rispondere in più modi riparando al solito arsenale delle distinzioni; ma questa volta con assai poca fortuna. (*Psicologia*, vol. I, c. XI, ed. cit.) In altre opere, e anche nel *Nuo. Sag.*, avea chiamato infinito il pensiero, non però *sotto tutti gli aspetti*. Ma un infinito di cotesta foggia chi verrà accettarlo? La creduta infinità dell'oggetto primitivo non è *infinità*, ma *indeterminatezza*. E di fatto la nota *specificante* della *luce metafisica*, secondo la sentenza del Vico altrove riferita (p. 351) è appunto la indeterminatezza, la potenzialità, ma la potenzialità non vuota e subbiettiva de' Tomisti e de' Peripatetici, bensì piena, feconda, oggettiva, essendo nella sua essenza un *conato*. Or se questo è il carattere dell'oggetto, e se la natura del soggetto ha da rispondere a quella della sua forma, ne seguita che all'oggetto indeterminato dee far riscontro una facoltà d'indole somigliante. Ma che cos'è un pensiero indeterminato nel suo oggetto salvo che un essere *potenzialmente infinito*, un subbietto che *tendit ad infinitum*, come lo definisce lo stesso Vico? Dunque l'indeterminatezza è il carattere precipuo della *luce metafisica*, tuttochè in sè stessa ella sia determinata in quanto che non cessa, ripetiamo, d'essere un *oggetto;* mentre che la potenzialità feconda è il carattere del pensiero inteso come soggetto.

ragione.[1] Or bene, la ragione non vi potrebb'essere mossa tranne che da sè stessa, ovvero dal senso. Dal senso, no; chè saremmo sempre impigliati in una forma più o meno schietta di sensismo, dal quale indirizzo il filosofo di Rovereto rifugge ad ogni patto. Dunque da sè stessa. Ma, si può chiedere: muovesi ella da sè in quant'è soggetto, ovvero in quant'è oggetto? In quant'è soggetto, no. Un soggetto spoglio di forma è una potenza vuota; è la *pura potentia*, la *pura facultas* degli scolastici: e come tale riesce incapace d'esercitar funzione di Primo psicologico. Movesi dunque siccome oggetto; movesi in quant'è *luce metafisica*. Or come si potrà movere s'ella è *immobile, immutabile, immescibile, inalterabile?* — Da ultimo, il difetto che in tale indagine egli ha comune con parecchi altri aristotelici, e pel quale vuol esser segnalato come neoplatonico, risguarda l'origine di cotesta forma ideale. Donde mai cotal luce? Piove dall'alto, o piuttosto rampolla dal basso? Non dall'alto, non dall'assoluto in maniera diretta, egli risponde; nettampoco dal basso, cioè dall'esperienza. Il Rosmini qui ha ragione: nessuno, crediamo, vorrà fargliene carico. Donde e come, dunque, ella viene?[2]

---

[1] Vedi *Antropologia*, cap. VIII. — *Sistema Filosofico*, p. 82.

[2] Bisogna confessare che nel punto più vitale delle sue dottrine, ch'è l'origine dell'obbietto primitivo della mente, questo filosofo fu sempre titubante anche ne'suoi lavori postumi. In alcune opere evidentemente s'accosta a san Tommaso, dove dice, per esempio, che l'essere ideale è un *cotal raggio della divinità*, il quale noi *vedremmo in modo ineffabile identificarsi con essa* quando ci si potesse *disvelare la divina essenza.* (*Nuo. Sagg.*, vol. II.) Altrove ritiene che la forma intellettiva non ci abbia che vedere con Dio; o dove pur ci fosse un'attinenza, difficilmente (egli soggiugne) ci salveremmo dal panteismo. (*Fil. del Diritto*, vol. II, p. 195.) E con tutto questo ei non dubita affermare, additando la nota scappatoia della distinzione tra *forma reale* e *forma ideale*, che Dio si comunica al pensiero *idealmente*, non già *realmente!* Ma che cosa è mai, e come avviene cotesta *comunicazione ideale?* Che s'ella è possibile, come, in tal caso, potrete salvarvi dal panteismo ideale? Il Rosmini parla chiaro (*Teosofia*, vol. III, nel cap. su la *Partecipazione del divino nella intelligenza*) ove dice che l'essere *iniziale* della mente e l'*essere divino* sono addirittura identici. Dunque non v'è scampo: o egli non riesce a salvarsi dal panteismo, ovvero deve attribuire all'obbietto della mente la

Il Rosmini crede potere attinger la notizia dell'assoluto ponendo in opera alcuni espedienti, per esempio il processo d'*eliminazione*, d'*integrazione* e simili. Ma sopra qual fondamento si basano cotesti processi? Appunto sul concetto dell'Essere ideale. Da cotesto concetto egli stima possibile trar gli elementi a comporre quello dell'obbietto metafisico. Perciò dagli attributi dell'ente ideale vuol concludere a quelli dell'essere in sè: perciò dal simile vuol procedere al simile. Or cotesto è un processo senza processo: è un processo apparente, illusorio, perchè dal simile non si *procede* al simile, ma si è nel simile. D'altra parte, per isquisiti che si voglian supporre i metodi ch'egli adopera a tal proposito, mai non avverrà che gli attributi dell'ente ideale possano porgere quelli del reale. In che maniera convertir le note d'assolutezza, d'universalità e d'infinità, che son proprie dell'uno, con quelle dell'altro? E dove e come poi andare a ripescar l'attributo della realtà? Checchè se ne dica, a tale domanda ei non risponde, o ricasca nel ginepraio delle viete argomentazioni scolastiche. E mentre crede compiere o correggere il celebrato argomento di sant'Anselmo, non s'accorge il grand'uomo come restino tuttora incrollabili le gravi difficoltà affacciate dal Criticismo. Pur non ostante egli reputa negativa l'idea di Dio. Or come negativa se ci avete saputo disasconder tante peregrinità a questo riguardo? E s'ella è davvero negativa, non siamo già nel Positivismo? E se non è assolutamente negativa, perchè non è tale? perchè non può esser tale?

---

nota della *realtà* alla maniera del Gioberti. In altra opera postuma (*Arist. Esp. ed esam.*, l. II) lo titubanze non iscemano; perchè quantunque modifichi in alcune parti la sua dottrina, l'Essere nondimeno gli si presenta sempre come *ideale*, e crede confermar la propria sentenza con l'autorità d'Aristotele. Dalla prima all'ultima opera del Rosmini, dunque, il problema su la conoscenza s'aggira sempre nell'equivoco tra il *Primo psicologico* e il *Primo logico*; nè quindi crediamo che l'Idealismo Rosminiano siasi di mano in mano accostato all'Ontologismo del Gioberti, come pensa il ch. prof. Ferri (*Ess. sur l'Hist. de la Phil. en Italie*, t. I, c. IV, p. 489.)

La guisa ond' il Roveretano crede poter penetrare nel mondo metafisico non sarebbe, a parlar proprio, un processo, una mediazione. Nessuna conversione sarà mai possibile fra due termini simili appunto perchè fra questi, ripetiamo, non è possibile un intervallo. E dato ci sia cotesto intervallo, è poi necessaria una continuità ideale; la quale, anzichè per comunicazione dell' oggetto, com' egli pensa, avviene per eduzione per parte del soggetto. Nè è maraviglia ch' ei non abbia visto tali necessità, chiunque pensi come la filosofia del Rosmini partecipa a quel difetto che, come altrove notammo, è il verme più micidiale che roda il Kantismo. Tutto in lui sembra immobile, freddo, sterile come il suo ente ideale. Psicologia, ideologia, cosmologia, storia, diritto, politica e religione, nel loro insieme, paion quasi altrettanti organi, anzichè un organismo, perocchè niun soffio vitale imprima forza e movimento a tutte queste membra. A lui, in somma, fa difetto l' esigenza del processo.[1] — Eppure all' A. del *Nuovo Saggio* non sarebbe mancato il fondamento positivo sopra cui avrebbe potuto innalzar l' edifizio della psicologia, e apparecchiare così la soluzione d' alcuni problemi cosmologici. Avrebbe avuto una gran chiave nella sua teorica sul *Sentimento fondamentale*, intorno a cui nessuno, dopo Aristotele, ha saputo discorrere con eguale acume e accuratezza, come saggiamente osserva il Ferri.[2] Ma neanche in questo ei potè pervenire a disascondere quel secreto vincolo che in seno all' unità primigenia del Νοῦς potenziale annoda

---

[1] Però il Gioberti non a torto rassomigliò ad uno *stallattite* il sistema Rosminiano. La forma stessa del suo ingegno mostra cotal difetto. Ecco perchè non gli fu dato cogliere, come accennammo (p. 99, 241, 243) il valore del metodo vichiano. Ecco perchè altra filosofia della storia agli occhi suoi non dovrebb' esser possibile, fuorchè quella d' Agostino, del Bossuet, dello Schlegel, del De Maistre. Non altro concetto sociologico, salvo che quello della società *divina naturale*. Non altra cosmologia che quella del Tomismo. Non altra fisiologia e patologia, tranne che quella de' vecchi vitalisti.

[2] Op. cit., t. I, p. 190.

la visione ideale, la percezione empirica, nonchè il sentimento fondamentale.[1]

I difetti del Rosmini prese a correggere il Gioberti; ma diè nell' esagerazione. In maniera invitta egli mostrò la fallacia della posizione dell' ente *ideale*, ma cadde nell' arbitrario anche lui quando ingolfossi nel mare magno del suo intùito. Se infatti havvi dottrina psicologica la quale più spiccatamente contraddica al criterio della conversione, e quindi all' esigenza metodica aristotelica della *Scienza Nuova*, è appunto quella del Neoplatonismo che con entusiasmo senza pari, con ingegno mirabile e con vena fecondissma di speculazione egli prese ad innovare fra noi con anima italianamente generosa. A nessun italiano oggi potrebb' esser lecito disconoscere i grandi meriti del filosofo subalpino: a nessuno i benefizi grandissimi che in età assai triste sepp' egli operar nella mente e nell' animo di tutti con le sue scritture.

[1] È noto come pel Rosmini sia *il sentimento intimo e perfettamente uno che unisce la sensitività e l' intelletto*. (*Nuov. Sagg.*, sez. V, c. I; *Arist. esp. ed esam.*, L. I, c. XXXII). Ma in che maniera poi accordaro questa sentenza con quell' altra ove dice, *la ragione esser quella che unisce il sensibile e l' intelligibile?* (*Psicologia*, vol. I, p. 124, ed. cit.). L' unità de' due elementi qui sarebbe posteriore, mentre sarebbe anteriore la dualità, e quindi, come dualità primitiva, inconcepibile. Il che ci è confermato da lui stesso dove afferma, la *visione ideale non aver relazione di sorta con la percezione empirica*. (*Antropologia*, c. VIII). Ora a me pare che il *Sentimento fondamentale* avrebbe potuto porgersi a lui come base d' una dottrina psicologica razionalmente positiva, quando avesse pigliato a considerarla come unità iniziale, como sintesi originaria del doppio elemento della conoscenza: il che non apparisce in alcun luogo delle suo scritture. Che cos' è, infatti, il *Sentimento fondamentale?* È l' *atto onde l' anima vivifica il corpo*. (*Antropol.*, L. 2, Sez. 2, c. VII). Or bene, checchè se ne possa dire, cotesta evidentemente è psicologia neoplatonica, e però tutt' altro che positiva. Invece per noi il *Senso fondamentale* ha natura di *conato*, e quindi rappresenta, anzi incarna il *momento* in che la vita, la δύναμις biologica, superando sè medesima, passa ad assumere anche valore di pensiero. In altre parole: l' anima pel Rosmini è *energia primordiale*, è *una originariamente* (Ibi, c. IX); ma è una come anima, non già come anima e corpo, come vita e pensiero. E con questo difetto, ch' egli ha comune co' platonici e con sant' Agostino come vedemmo (pag. 300 e segg.), contraddice evidentemente all' indirizzo *medio aristotelico* secondochè noi lo intendiamo.

Ma chi è oggimai che vorrà propugnare sul serio la sua teorica psicologica tuttochè sia da accogliere e svolgere non pochi principii della sua Protologia?[1]

Fra le molte e gravi obbiezioni mosse contro l'ontologismo giobertiano, noi ci restringeremo a ripetere quella semplicissima affacciata poco fa contro il Rosmini, e che con assai più ragione s'attaglia al Gioberti. Come oggetto primitivo del pensiero, la formula dell'*Ente creante* è un oggetto determinato, sia che si tolga a considerar la natura de' suoi membri, sia che la specie di relazione che li rannoda in organismo. In che maniera dunque può essere inizio, principio della genesi psicologica? Anzichè il *minimum* del pensabile, qui s'avrebbe il *maximum* del conoscibile. Or s'egli è così, la scienza, io chiedo, sarà ella generazione, conversione, eduzione, o non più veramente copia, imitazione, ritratto d'un vero che non ci appartiene? La posizione dell'Intuito giobertiano è dunque arbitraria, ipotetica, oscurissima, come primo d'ogn'altri ebbe a mostrare lo stesso Rosmini.[2] Perciò la Formula non può essere riguardata, secondochè pretendon gli ontologisti, come sorgente d'ogni scienza, criterio d'ogni scibile, fondamento d'ogni dimostrazione, come Primo ed Ultimo del pensiero.[3] Il Νοῦς degli ontologisti italiani è la vecchia dottrina dell'*Intelletto agente*, ma passata attraverso la scolastica, e ricorretta dal pensiero filosofico cristiano. È l'Intelligibilità, la *Verità* di sant'Agostino, ma determinata, concreta, reale. È la *Reminiscenza platonica*, ma fatta viva, presente, parlante al pensiero. Egli dun-

[1] Ved. il nostro opusc. *Introduzione allo studio delle scienze naturali e storiche*, Firenze, Cellini, 1861, c. IV.

[2] Ved. *Vincenzo Gioberti e il Panteismo*, Lucca, 1853, 3ª ed., p. 42.

[3] Dopo il *Gioberti* del prof. Spaventa è impossibile difendere l'intuito del filosofo di Torino: se ne persuadano gli ontologisti. Noi accettiamo la sua critica: ma chi vorrà accettar le conseguenze ch'ei ne trae, e le relazioni ch'egli pone fra lo Ctisiologismo, in generale, o l'Idealismo assoluto? Anche quant'al concetto creativo della *Protologia* fra l'uno e l'altro sistema, como avvertimmo, corre un abisso.

que è l'esagerazione del Platonismo. È un iperpsicologismo avente il suo primo puntello nel catechismo, nè può quindi essere accettata dalla ragion filosofica positiva.[1]

Sennonchè gli ontologisti si fan forti, come accennammo, della celebre sentenza vichiana su la rispondenza fra l'ordine logico e l'ordine ontologico.[2]

Il nostro filosofo non parla d'ordine logico e ontologico, ma sì d'un Primo logico, e d'un Primo Vero Me-

---

[1] Qui abbiamo inteso accennare alla dottrina dell'Intuito come ci è data nelle prime opere del Gioberti. Ognuno sa che nello scritture postume egli viene talora a modificarla sì che s'accosta al Rosmini, o meglio, a san Tommaso. Per esempio, dico: « *L' intúito ci dà l' Essere semplicemente, la riflessione ci dà l' Ente intelligibile e intelligente.* » (*Protologia*, vol. II, p. 419, ed. cit) E alludendo al processo psicologico altrove afferma arditamente: « *Esistenza, pensiero, coscienza è tutt' uno. I varii stati, gradi, processi della realtà non sono altro che quelli della coscienza. Questo psicologismo trascendente è il vero ontologismo.* » (Vol. cit., p. 325.) Si può dare contraddizione più spiccata con le prime opere? Ma, si badi, coteste contraddizioni non sono già di quelle cui alludon gl'Idealisti assoluti, quando fregandosi gaiamente le mani ammiccano all'agognato e vantato voltafaccia del filosofo subalpino!

[2] Il Vico dico: « *Deum primum verum tum in essendo, tum in cognoscendo.* » (*De Univ. Jur.*, I, (a)). Da questo lemma è agevole argomentare che Dio è *Primo*, sia che tu lo consideri come essente, sia che come conoscente. Qui non v' ha luogo ad interpretazioni. Ma vi è il lemma VII che dice: « *Itaque Primum Verum Methaphysicum et Primum Verum Logicum, unum idemque esse.* Qui la critica interpretativa è necessaria, perchè qui la contraddizione con l'insieme delle altre suo dottrine è pur troppo evidente. Se la rispondenza cui alludo il Nostro fosse da interpretarsi come pretendono ontologisti e neoplatonici, ella contraddirebbe alla dottrina del conoscere o del metodo; la quale in siffatte ambiguità dee prevalere nel pensiero del critico, come quella che costituisce propriamente l'originalità del Vico. Se dunque in forza del suo criterio la scienza debb'osser frutto d'uno svolgimonto riflesso e di ricerca e di critica essenzialmente eduttiva, parmi evidente come il rapporto fra l'ordine delle cose e quello delle idee, anzichè di corrispondenza originaria e di parallelismo primitivo, abbia da essere invece di rispondenza derivata, o di parallelismo riflesso. In una parola: cotesto parallelismo, cotesta equazione, non è un principio, è un risultato. Nel che il filosofo di Napoli, com'era da sospettare, interpreta ed invera il beninteso Aristotelismo, perchè è lo stesso Aristotele quegli che osserva come la radice di tutti gli errori de' Platonici sia per l'appunto la confusione dell'ordine logico con l'ordine dell'essere, e però delle cause reali dell'essere, con le cause formali della scienza: Ἀλλ' οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα, καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα. (*Metaph.*, XIII).

tafisico, considerandoli entrambi come *unum idemque.* Siamo dunque nel panteismo? ovvero in una dottrina neoplatonica? Intendiamoci. Qual debba essere per lui il Primo psicologico, s'è visto nell' antecedente capitolo. Or quali han da essere, in armonia con le sue dottrine psicologiche, il Primo logico e 'l Primo ontologico? Il Primo logico sarà, nè vi cape dubbio, un principio mediato, risultante, secondario, cioè posteriore al Primo psicologico. Se infatti il processo della psiche s' attua ingradandosi in più gruppi di facoltà componenti fra loro un organismo (p. 321); e se il processo conoscitivo importa una serie di leggi atte a governare le diverse funzioni, che vuol dire le facoltà stesse avvisate in relazione co' loro prodotti (rappresentazioni, fantasmi, concetti, nozioni, idee, giudizi ec.); avviene che come, data una funzione, è già bell' e dato logicamente il suo prodotto e quinci una serie di leggi che ne regga lo svolgimento; così, posto il Primo psicologico, non potrebbe a verun patto mancare il Primo logico. Ora se il Primo psicologico è l' essere indeterminato, ch' è dire il Νοῦς potenziale in quant' è *luce metafisica;* quale sarà il Primo logico? Non altro che l' essere nella sua prima determinazione riflessa: l'essere in quanto ideale; il quale perciò suppone, sotto il riguardo cronologico, il sensato reale, il fatto; stantechè il senso, come toccammo, resti incluso nel circolo psicologico. L' ente ideale adunque è un *primo:* qui ha ragione il Rosmini. Ma è anche un ultimo; *ultimo* psicologico, e *primo* logico. Al qual proposito giova notare che ove il Roveretano avesse riguardato a questa maniera l' Ente possibile, non sarebbe caduto nell' aperta contraddizione di considerar l' essere come *ideale*, e come *immobile* ad un tempo; stantechè se in quanto è *luce metafisica*, cioè in quanto originario ei non può non essere indeterminato, come ideale invece è mobilissimo, essendo già bell' e determinato, e come tale ci esprime lo stesso moto della facoltà, la facoltà in quanto è funzione.

Quale sarà intanto il *Primum Verum Metaphysicum?* Posto il Primo logico e quindi 'l processo della logica e l'orditura de' concetti, il lavoro speculativo della mente non può ad altro pervenire fuorchè ad uno di questi due risultati: o all' essere *indeterminato riflesso* qual è, per esempio, l'Indeterminato secondo ch' è posto dall'Hegelianismo quasi chiave di volta dell' edifizio dialettico;[1] ovvero all'essere determinato mercè l'artifizio del metodo compositivo sintetico, d' *integrazione*; voglio dire, all'essere pieno, all'essere fornito delle note più eminenti o delle primalità cui sappia poggiare il pensiero speculativo soccorso dall' esperienza. Ora il Primo vero metafisico al quale accenna il Vico non può esser l'ente indeterminato inteso come *luce metafisica*, perchè questa, essendo essenzialmente indeterminata, cioè indeterminata per necessità di natura in quant'è oggetto primitivo della mente, è quindi un Primo psicologico anzichè metafisico. Non può esser neanco l'Indeterminato così detto dialettico al quale, come voglion gli Hegeliani, per un' *assoluta e subitanea astrazione* si levi la mente e vi si *estingua*, e in grazia di siffatta estinzione scoppi la prima scintilla dialettica. E non può essere, sia perchè cotesto Indeterminato contraddirebbe al concetto che il Vico ci porge dell' Assoluto, sia perchè, frutto d'un lavoro onninamente astrattivo, manca necessariamente d'ogni condizione d'obbiettiva e metafisica sussistenza. Se dunque non è l'indeterminato nè come *luce metafisica* nè come *posto* dall' astrazione, che cos' altro sarà fuorchè l'ente concepito come determinato nelle sue primalità essenziali, l'ente trascendente, il *Nosse-Velle-Posse infinitum?* — Sennonchè, per metafisico che sia cotesto essere, niuno vorrà dirlo reale. Donde trarre siffatta determinazione? Forse da un intuito primigenio? Ipotesi! Dal regno de' fatti e della

[1] Il *Primo Hegeliano*, dice Spaventa, *è quello che non ha altra denominazione che di non averne alcuna.* (*Delle prime Categ. della Log. di Hegel*, ed. cit., p. 141. — HEGEL, *Log.*, vol. II, LXXXVII, trad. del Vera.)

esperienza? Impresa vana! Dalle viscere dello stesso pensiero per astrazione *assoluta e subitanea?* Illusione! D' altra parte, tuttochè entità ideale, non per questo sarà lecito credere che il Primo metafisico abbia da essere assolutamente astratto, poichè come determinato, cioè come concepito e costruito dalla mente, è pur mestieri ch' e' risponda ad una realtà. Egli dunque è *metafisico*, ma non per questo può cessare d' essere identico al Primo logico. Perchè? Perchè da questo appunto lo trae la virtù speculativa. Il Vico dunque ha ragione: il *Primum Verum Metaphysicum* è *unum idemque* col *Primum Logicum*, giusto perchè il pensiero vien costruendo l' uno mediante l' altro. Brevemente: egli è *metafisico*, perchè ha valore obbiettivo; ed è poi *unum idemque* con l' essere logico e però col Primo psicologico, perchè non è, a dir proprio, una realtà, quantunque per necessità metafisica abbia un riferimento alla realtà. Ma qui si può chiedere: dunque il Primo metafisico non sarà egli nè assolutamente reale, nè assolutamente ideale, nè obbiettivo, nè subbiettivo? Precisamente così. Non è l'una cosa nè l'altra, ma è l' una e l' altra insieme, stantechè sia potenzialmente infinito. E poichè come infinito potenziale non è perfetta *conversione* di sè con sè medesimo, però fugge, quasi diremmo, sè stesso. Egli è, in somma, un essenzial conato; e come tale non può non riferirsi necessariamente ad una realtà, e in questo senso possiede natura metafisica. Dico necessaria tale oggettività, perchè il Primo metafisico, quando sia determinato dal pensiero speculativo, non è altro che la stessa triplicità psicologica, ma riguardata nella sua universalità. Che cos' è mai cotesta triplicità universale? È mentalità in sè, è dialettica in sè, è oggettività in sè. Ella dunque non può esser considerata nell' individuo, ma fuori dell' individuo, in un soggetto appo cui le primalità dell' essere si convertano e compenetrino: il che è davvero impossibile nell' individuo, come quello che non è il

pensiero (νοῦς) ma la facoltà del pensiero (νοῦς δυνάμει) secondo la sentenza aristotelica.[1] Se il Primo metafisico, inoltre, fosse indeterminato, non avrebbe alcun opposto, quantunque serbasse distinzione come oggetto di pensiero. Al contrario concepito come determinato, e' tosto diventa obbiettivo; e così da *Primo vero* metafisico assume virtù di *Principio metafisico.* Or che cos' è questo principio metafisico? Che cos' è la realtà alla quale ei si riferisce? È l' Assoluto: ma l'Assoluto che è davvero assoluto, come appresso mostreremo.[2]

---

[1] Arist., *De An.*, II, iv. Cfr. anche la *Metaph.*, VIII.

[2] Secondo l' interpretazione che noi qui abbiam dato alla sentenza del Vico si può dire che il *Primo Metafisico*, essendo il *vero* in attinenza col *reale*, sia il *Fatto*, cioè il *fatto* del pensiero speculativo, il *fatto* della scienza che convertesi col *Vero* assoluto, il quale, come vedremo, è il *Primo fatto* per eccellenza. Accade perciò che il *Primum Verum Metaphysicum* debba riguardarsi come anello di congiunzione fra la Logica e la Metafisica; ond' è che fra queste due scienze, anzichè esserci quella *mediazione* Hegeliana la quale in sostanza è una compenetrazione assoluta, ci è invece conversione; e la conversione esprime non già identità *nella* differenza, ma identità o insieme differenza. Vi è, in altro parole, medesimezza di legge, di forma, e quindi *continuità ideale;* ma ci è pure differenza, differenza essenziale, differenza di contenuto, e però *intervallo reale.* Ecco perchè il Vico, svecchiando un principio aristotelico, afferma: « *Quello ch' è metafisico in quanto contempla le cose per tutti i generi dell' essere, la stessa è la logica in quanto considera le cose per tutti i generi di significarle.* » Questa relazione fra la Logica e la Metafisica fu dal nostro filosofo incarnata sotto forma simbolica nella *Dipintura ;* e nell' *Introduzione* alla *Scienza Nuova* la venne determinando nel concetto del Mondo delle Menti e di Dio. Menti pensiero spirito, e perciò Psicologia Logica o Ideologia, come vedemmo, formano tutt'un processo. Un processo ha da essere anche l' Assoluto. Ma le *Menti* e *Dio* formano anch' essi un processo, un organismo, un *Mondo:* in quanto cho fra que' duo termini ci ha da essere conversione. Questo tutto organico lo dicemmo *processo ideale* per parte del primo termine, cioè delle *Menti,* nel senso cho ha da essere mediazione razionale, conoscitiva. Perciò *Primo vero metafisico* e *Principio metafisico,* Logica e Metafisica, *Menti* e *Dio,* compongono un *Mondo;* un *Mondo* superiore a quello della *Natura* nonchè a quello dello *Spirito,* inteso questo como sviluppo istorico, come storia che è *Vita Humani Generis.* Dal tutt' insieme quindi si vede come il suo *Primo Vero metafisico* non sia nient' affatto una vuotaggine, un' entità formale e puramento astratta. È la sua *luce metafisica,* non già indeterminata, anzi determinata *mediante* sè stessa; determinata mediante il processo oduttivo. È il risultato estromo del Νοῦς attuale e

Veniamo al vivente rappresentante del Neoplatonismo in Italia. L'illustre Mamiani ha visto la necessità d'imprimere novella forma e rigor logico alla dottrina platonica della conoscenza, modificando la teorica del Gioberti, e correggendo quella del Rosmini. A spiegare perciò l'elemento universale del pensiero ei si raccomanda alla solita àncora di salvezza, l'Intuito del l'Assoluto, ma con *l'interposizione delle idee;* le quali per lui somiglierebbero quasi ad altrettanti spiragli ond'alla mente lampeggia la Divinità. Tutto ciò, del resto, non toglie ch'egli abbia da ammettere doppio ordin di conoscenze, percezioni e intellezioni, assai diverse fra loro e pur fra loro collegate per via di *rappresentanza.* Ma non potendo intrattenerci a riassumer le ragioni sopra cui si regge cotal dottrina, ci ristringiamo a far poche osservazioni guardandola segnatamente sotto l'aspetto psicologico. Due ne sembrano i difetti principali: 1° invocare l'intuito dell'Assoluto nello spiegar l'elemento universale della conoscenza; 2° non dimostrare per che mai ragioni l'ordine delle percezioni abbia a rispondere a quello delle intellezioni.

Se nè l'intellezione, come vuole il Mamiani, può rampollare in modo alcuno dalla percezione, nè questa ci ha che vedere con quella tuttochè entrambe devano esser congiunte in armonia; la dottrina psicologica del

---

riflesso; epilogo della scienza psicologica, e però *Definizione* e *Principio* della Metafisica. Or la luce in quant'è oggetto del Νοῦς potenziale noi la dicemmo *metafisica* perchè, quantunque superiore al senso, è nondimeno *posta* da natura, è originaria, e quindi essenzialmente obbiettiva. La conclusione dunque parmi chiara: *Primo psicologico, Primo logico* e *Primo vero metafisico* non sono tre entità vuote e formali, giuochetti d'astrazione, *indovinelli da algebristi,* come direbbe lo stesso Vico, ma sono tre anelli d'una medesima catena, tre momenti dinamici d'una medesima energia essenzialmente obbiettiva. Questa (per concludere contro i Neoplatonici ontologisti) parmi l'interpretazione più acconcia del rapporto che il filosofo di Napoli pone fra il *Primo logico* e 'l *Primo vero metafisico,* e quindi fra l'ordine logico o l'ordine ontologico. Ogn'altra non riescirebbe a salvarlo dalle contraddizioni col proprio metodo, e tanto meno poi dalle incongruenze con la ragion filosofica positiva.

Pesarese parrebbe, come ad altri è parsa, una specie d'alchimia. Per quanto diverse, le percezioni e le intellezioni hann'a convergere sì da appuntarsi quasi due raggi in un centro comune, *ch'è l'unità sostanziale dello spirito.*[1] Or non è questo precisamente ciò che da ventidue secoli va chiedendo il pensiero filosofico: come mai, cioè, se diverse, elle compongono fra loro unità? Abbiamo un intúito di qua, e un intúito di là: la *percezione che avvertendo un termine estrinseco* lo apprende siccome forza, e la visione, l' intúito *ideale*, che con *l' interposizione delle idee* coglie l' Assoluto. Non siamo già in una forma di dualismo psicologico che fu ed è sempre la pietra d' inciampo d' ogni fatta platonici? Non abbiamo qui sott' occhio l' eterno e gravissimo difetto del Neoplatonismo, la mancanza di processo? Oltre l' alchimia (col dovuto rispetto al grand' uomo) qui veggiamo una macchina a doppio rotaggio: senso e concetti, esperienza e luce divina, fatti e Assoluto splendente cui lo *spirito inerisce con marginale adesione*, e per via *di contatto spirituale.* Chi fa tutto ciò? Come avviene tutto ciò? L' illustre di Pesaro ci dice e ripete a sazietà, che fra l'ordine delle intellezioni e quello delle percezioni ci ha *correlazione ordinata e continua, rispondenza puntualissima, squisitissima armonia.*[2] E sta bene: chi non è scettico sistematico non penerà gran fatto a riconoscere e sentire cotesta e ben altre armonie. Ma quel che ignoriamo, e pur vorremmo sapere, è appunto il motivo di cotesta squisita rispondenza. Or questo motivo, non ci è, o almeno è impresa non molto agevole rinvenirla nelle *Confessioni d'un metafisico.*[3] Perocchè s' io ho da coglier l' Assoluto mercè l' idee, o, meglio, se è l' Assoluto quegli che ha da comunicarmele

[1] MAMIANI, *Confessioni d' un metafisico*, vol. I, p. 158, § 17.

[2] Idem, *eod.*, p. 158.

[3] Veggasi qual debole ragione, per esempio, egli apponga al quesito: « *come avvenga che ad una data percezione risponda una data idea?* » Vol. cit., pag. 162, § 22.

non già graziosamente, anzi inevitabilmente, quale ne sarà la conseguenza? Sarà che la ragione onde questa o cotesta percezione ha da rispondere a quella o quell' altra intellezione, in altro non si potrà occultare fuorchè in un vieto occasionalismo, od in una vieta e grossolana armonia prestabilita. Non v' è scampo.[1]

[1] Ne' parecchi cangiamenti cui è andata soggetta la mente del Mamiani, sol una dottrina è rimasta immutata nelle sue scritture, e della quale ci si loda più d' una volta. È la dottrina su la percezione, che il nostro egregio amico prof. Ferri dichiara bellissima. Bellissima sarà: ma è altrettanto salda? Forse che fino dal 1837 il Rosmini con l'acuta lama della sua critica non la ridusse a pólvere nel suo *Rinnovamento?* Intendiamoci bene. La percezione del Mamiani non è senso, e nemmanco, a dir proprio, giudizio. Che cos' è dunque? È « *un intuire l' atto involto nella sensazione che congiugne in uno due termini, oggetto sentito e avvertito come forza, e soggetto sentente.* » (*Confessioni*, vol. cit., pag. 63-64; *Meditazioni Cartes.*, c. VII). Or bene, che è egli mai cotesto intuire? Qual' è la natura intima di quest'atto? È difficile averne risposta ben determinata. L' anima, dice il Mamiani più d' una volta, è *dotata d'una veduta interiore di sè medesima;* e questa interior veduta è quasi *occhio mentale, pupilla spirituale,* anteriore al fatto della percezione. Che cos' è, di grazia, cotest' *occhio*, cotesta *pupilla*, cotesta *veduta interiore?* È forse un giudizio? No, risponde: chè alla funzione giudicativa deve andare innanzi la percezione. (*Confessioni*, vol. cit., p. 150). Che cos' è dunque? Per quanto altri voglia andar ricercando ne' copiosi volumi di questo Neoplatonico, mai non gli verrà fatto ripescarne risposta. Ora a noi pare che tal *veduta interiore di sè* altro non possa essere tranne che un ritorcersi, un geminarsi primitivo, e perciò un insieme d' oggetto e di soggetto, una triplicità iniziale, un giudizio. Sarà giudizio *sui generis;* sarà *giudizio fatto senza riflessione* come direbbe il Vico; ma, in sostanza, è giudizio. Se dunque è tale, non importa un oggetto? Or quale sarà l'oggetto dell'*interior veduta*, cioè la *luce* di quell' *occhio*, di quella *pupilla?* L'*Ente possibile* no, certo: e il Mamiani con dialettica stringente e per quattro differenti capi s' accingo a far ruinare dalle fondamenta la teorica rosminiana, e in parte vi riesce. (Ibi, L. II, c. V). Che cosa dunque sarà? A quel che ne pare, neanche qui egli risponde. E, checchè possa dirne, certa cosa è che se l' anima è davvero dotata d' una interna veduta (la quale perciò è logicamente anteriore alla percezione), a spiegar questa non si può prescindere da quella. Se la cosa infatti non procedesse così, in che maniera la percezione verrebbe capace di trascendere i limiti del puro sensato? Brevemente: l' Io non *percepisce*, l' Io non *avverte* un termine esteriore siccome *forza*, senza ch' e' *percepisca e avverta* sè medesimo. Or che cos' è il percepire sè stesso, tranne che un atto giudicativo? Dunque anteriormente al fatto della percezione (com' ei la intende), ci ha da

Se non che, la più fresca novità delle *Confessioni* è l'intuizione dell'Assoluto; quindi la invitta prova che ne scende, secondo il Mamiani, su l'esistenza di Dio; quindi la salda costituzione *a priori* della Metafisica. Innanzi tutto: se cotesta intuizione non è altro fuorchè una *semplice contiguità*, un' *adesion marginale* del pensiero con l'Assoluto, non è chi in essa non sappia ravvisare quel *toccamento spirituale* de' vecchi Neoplatonici, dottrina rinverdita, quindici anni avanti 'l Pesarese, dall'illustre neoplatonico Fornari.[1] Vero è che la sentenza la quale a tal proposito risulterebbe dall'insieme delle sue dottrine potrebb' esser questa: che il suo intúito non sia già un atto originario, potenziale, essenziale, bensì tutt'un ordine d'intuizioni per quante potrann' esser le idee attraverso alle quali avvien che traspaia l'Assoluto. Or s'egli è così (nè sappiamo dir davvero s'e' sia così), perchè affermare più d'una volta, esser necessaria, inevitabile un' *intuizione perenne e immediata dell' Ente sortitaci da natura e dalla essenza del nostro spirito?*[2] Se l'intuizione dell'Assoluto è un atto essenziale, come potrebbe non esser primitivo? E s'egli è primitivo, non è a reputarsi anteriore logicamente alla percezione? In sostanza, se l'Assoluto è quegli che si *presenta* al pensiero, e' s'ha a mostrare fino dal primo atto della mente; la quale perciò sarà mente, sarà pen-

essere qualcos'altro che ne sia la vital condizione. Evidentemente l'acuta *pupilla* speculativa del Pesarese non s'è profondata nella natura di siffatta condizione. E pure con quest'alchimia e' non dubita credere d'avere una buona volta composto in armonia l'antica lotta fra Platonismo ed Aristotelismo!

[1] Il Mamiani dice: « *balena con evidenza l' intuito d' una positiva, immota ed universale realtà.... indeterminata e inqualificata e perciò oscura e non descrivibile.* » (*Meditaz. Cartes.*, p. 229.) Non è egli cotesto l'obbietto intelligibile colto dall'intúito, *nulla interposita creatura*, di cho parlano, per esempio, i seguaci di sant' Agostino, e, fra questi, il Fornari? (Ved. *Dell'Armonia Univ.*, p. 74, 75, od. cit.).

[2] *Meditaz. Cartes.*, p. 234, 294. Questa sentenza, come è chiaro, è in aperta contraddizione con quell'altra onde il Mamiani afferma e ripete, nulla non v'esser nella sua dottrina d'innato, nulla di primitivo. Vedi *Risp. al sig. dott. Aless. Brentazzoli*, Bologna, 1866.

siero, solo in grazia di chi le sta dinanzi. Ora se il vero, metafisico o no che sia, non è *fatto* dalla mente, ma da essa ricevuto, cvidcntemente il Neoplatonismo del Mamiani viene a contraddire alla dottrina psicologica del Vico, rompe contro alle severe obbiezioni mosse al Gioberti, e massimamente soggiace a quella grave difficoltà che Aristotele oppose al suo gran maestro circa la inutilità dell'esperienza e de' fatti e delle percezioni, posto che il vero e l'universalc, in che risiede propriamente la scienza, debba ne' suoi principii derivarci dall' alto e dal di fuori, meglio che dal didentro.[1]

Se non che, ingegno elegantissimo e ricco di vena poetica, qucsto filosofo spesso indovina. Talora infatti sembra non esser l'Assoluto quegli che determina e significa sè medesimo nelle idee; bensì la mente stessa la quale, generando cotestc idee, determina idealmente, esprime e significa l'Assoluto: tanto che non sarebbe altrimenti lo splendor divino che penetrando quasi attraverso gli csilissimi spiragli delle idee ne promoverebbe l'intúito, ma la stessa virtù riflessa ne verrebbe argomentando l'esistenza e la natura per necessità eduttiva.[2] Ora solo

[1] ARIST., *Metaph.*, l. 1. — Il Mamiani potrebbo dire: il mio intúito sta in ciò, che ogn' idea, avendo à significare per propria natura un obbietto, debba importare *un' esistenza eterna, ed una speciale determinazione dell' ente assoluto e infinito.* — Accettiamo anche quosta posizione. Che cosa ne verrà? Poichè gli *obbietti significatici* dalle idee non potranno esser altro salvo cho determinazioni *ad intra* o doterminazioni *ad extra* dell'assoluto, sorge la necessità di spiogare se l'intuito s'appunterà verso le une, meglio che verso le altre. Stando alla dottrina della MARGINALE ADESIONE e del *toccamento spirituale,* l'intuito, non essendo un atto penetrativo, coglierebbe le seconde anzi che le prime: e quindi, innanzi ogni altra determinazione dell'assoluto, dovrebbe afferrar quella dell'atto creativo. Or se questo è vero, parmi evidente come la dottrina del Mamiani su la conoscenza non si discosti neppur d'un apice, quant'alla sostanza, dalla dottrina del Gioberti, il quale non ha mai preteso che il suo intúito abbia da essere un atto penetrativo. — Ma il termine esterno, il sensato (egli dirà) si ha per via di *percezione.* — Ad un acuto Giobertiano qui non tornerebbe guari difficile cogliere l'autore delle *Confessioni* in aperta contradizione con sè medesimo.

[2] Nelle *Confessioni* è sempre l'Assoluto quegli che s'affaccia ed eccita e promove lo spirito al pensiero, o solo in qualche luogo (per

per cotesta via egli avrebbe potuto correggere il Gioberti, e riconoscere insieme la parte di vero che è pur nelle dottrine Rosminiane. Solo per cotesta via avrebb'egli inverato il Platonismo, e dischiuso fra noi un periodo novello di speculazione feconda, razionale, positiva e, che più rileva, conseguente alla storia della scienza. E solo per cotesta via non sarebbe incappato nella incoerenza di porre l'Assoluto come υπὸθερις, e in un'ora medesima dichiararlo oggetto d'intúito. Perocchè se con l'analisi delle idee ci è dato risalire per logica necessità fino a cotesta υπὸτεσις, a me pare che una dottrina psicologica o ideologica, la quale invochi 'l sussidio d'un intuito, sia un fuor d'opera addirittura. — Con ciò stesso avrebbe corretto il valor rappresentativo delle idee, ch'è l'altra originalità cui pretende il Neoplatonismo del Mamiani. Quale attinenza è mai fra l'idea e l'ideato? Non quella di somiglianza come han creduto balordamente i Malebranchiani, egli risponde; ma sì quella d'una vera e propria *significazione*. Eccolo dunque anche qui, senza addarsene, alla famigerata παροσια platonica tanto invocata dal Gioberti nella sua prima maniera di filosofare. Nel che il Pesarese, anzichè progredire, è rimasto molto indietro all'autore della *Protologia* nella quale, com'è noto, il concetto della μέθεξις rivelasi improntato d'una forma novella, e, fino a certo segno, originale. Ma lasciando stare del regresso e dello scadimento notevolissimo che nella speculazione italiana ci segnano le *Confessioni d'un Metafisico* ove si ponga a riscontro le dottrine del Mamiani con l'ultima forma cui s'era levato l'ingegno potentissimo del Gioberti, è bene qui accennare un'ultima osservazione su l'attinenza che il Pesarese pone fra le intellezioni e il loro obbietto.

es. a p. 95 e seg., vol. cit.) fa trasparire la nuova tendenza cui alludiamo. Ma nell'opuscolo di risposta al Bonatelli (Bologna, 1868, p. 49) questa tendenza è più chiara, tuttochè manifestata fuggevolmente e forse inconsapevolmente. Dico inconsapevolmente perchè nelle *Meditazioni rinnovate* e' ricasca nella solita *presenzialità, nella solita marginale adesione*, come ci attestano le sentenze qua dietro riferite.

Le idee importano il divino, egli dice; poichè non sono fuorchè altrettanti simboli, altrettante significazioni dell' Assoluto. Se questo è vero ne segue che, in quanto simboli e segni, elle non avran valore infino a che cotesti simboli non siano intesi e interpretati. Ma come la mente potrà giugnere ad intendere e interpretare siffatti segni? Mercè l' ordine delle percezioni. Or bene, se l' idea non basta a significar sè medesima nè a farsi intendere da sè, evidentemente per noi ell' è come un chiaror confuso, vago, indeterminato, insignificante, e quindi al tutto inutile alla scienza. D' altra parte, se l' ordin delle percezioni è di sua natura cosiffattamente limitato da essere incapace a darci l' universale, non potrà non riescire anch' egli d' ingombro inutile alla mente. Si dirà di poter superare il fenomeno e attinger la scienza mercè il connubio dell' ordine percettivo con l' intellettivo? Questo è per l' appunto ciò che pretende il Mamiani. Ma, se così fosse, non verremmo ad assomigliare il regno della scienza e delle idee a quello di natura e delle fisiche efficienze, ove se a due cavalli non vien fatto di tirarsi dietro un carro vi potranno benissimo riescir quattro? Il Mamiani afferma non dimostra la platonica παρουσία: afferma, non dimostra la platonica κοινωνία. E per tutta dimostrazione ci annunzia che l' idea è significativa, perchè? perchè havvi un obbietto nel quale debb' ella necessariamente terminare. Or in che modo legittima egli cotesto obbietto? Lo legittima, come s' è visto, dichiarandolo *presente*, ponendolo *presente!* Questo è proprio il nocciolo magagnato del Neoplatonismo. La *presenzialità* dell' Assoluto è un' ipotesi, un' affermazione arbitraria: ecco tutto.[1]

[1] Certe dottrine del Mamiani ci ricacciano addirittura fra i Plotino, i Proclo e gli Ammonio, appo cui facilmente troverebbe riscontro il suo concetto del Bene. E chi pigliasse poi a rovistare attentamente nelle antiche scuole, per esempio nel vecchio e anonimo autore della *Teologia* (RAVAISSON, op. cit., t. II, p. 542), potrebbe ritrovar più che un germe della dottrina su l' *influxus divinus* che nell' Arabismo e anche nella Sco-

Concludiamo. Noi abbiam dovuto fare una critica rapidissima del Neoplatonismo italiano considerandolo segnatamente sotto l'aspetto psicologico, perchè i tre filosofi di cui abbiamo toccato ci rappresentano le posizioni più serie, le forme principali ond' il Platonismo crede attinger l'obbietto metafisico. Rosmini è il meno dommatico, il meno arbitrario, il più positivo e quindi il meno platonico fra tutt' i platonici. Egli pecca nel porre l' essere della mente come *ideale;* e lo sbaglio di siffatta posizione vale a spiegarci le contraddizioni in cui spesso ha inciampato nella psicologia, nonchè le gravi manchevolezze nel suo disegno ontologico su le tre forme dell' Essere. Assai più del Rosmini pecca il Gioberti nella dottrina psicologica affermando l' essere come *reale* e, che più monta, come *reale* determinato. Non meno del Gioberti e del Rosmini pecca il Mamiani ponendo cotesto *reale* come infinito in sè, e come *presente* al pensiero mercè l' interposizione delle idee. Si direbbe dunque che il Neoplatonismo italiano, in questi tre filosofi, abbia progredito su la via dell' *a priorismo* e dell' iperpsicologismo. Essi han dato tre passi, ma indietreggiando sempre più; perchè con l'esagerare l'esigenza platonica han trascurato l' esigenza aristotelica, tuttochè ciascun d' essi abbia creduto d' aver impresso oggimai un accordo definitivo fra' sistemi de' due vecchi filosofi. L'ultimo segnatamente, il Mamiani, mostra d'aver progredito assai più del Rosmini e del Gioberti in questa via. Sotto certi rispetti, infatti, il Neoplatonismo del Pesarese par che confini col Teologismo: talora anzi vi si confonde, chiunque ripensi a quelle *cinque* differenti maniere (oltre la sesta della comunione ideale ond'abbiamo parlato) mercè cui egli stima debbansi attuare gl' *influssi divini*. È Dio che crea l' anima, e la fa esistere. Ma è anche Dio che le fa intendere *presentandosi* a lei attraverso le idee. È Dio che le fa ammirare il bello, e incarnarlo. È Dio che

lastica tien luogo del *processus*. — (Vedi lo stesso Ravaisson, vol. cit., p. 552 — Vacherot, *Hist. critique de l'École d'Alexandrie*, T. II, IV.)

le fa operare il bene e la virtù. Che più altro? È Dio perfino che, disponendola ineffabilmente, la eccita, la trae all'adorazione. È proprio il regno di Dio su questa nostra terra! E l'illustre Mamiani potrebbe oggi ripetere le pietose e calde parole del Malebranche: *O Dieu! exaucez ma prière, après que vous l'aurez formée en moi!*

CAPITOLO OTTAVO.

CONTINUA LO STESSO ARGOMENTO.

(Critica del Neoaristotelismo).

Notammo come il principio del conoscere metafisico immediato ponga radice, per dirla con le parole di Hegel, nel rapporto d'un nesso primitivo ed essenziale fra il pensiero e l'Assoluto, fra il soggetto e l'oggetto.[1] Abbiam visto come il Neoplatonismo italiano moderno propugni questa connessione sotto tre forme più o manco razionali; e come abbia quindi a tornare assai difficile al Rosmini, e molto più al Gioberti e al Mamiani, il potersi difender dall'accusa di panteismo ideale. Gli estremi si toccano anche qui. Con la teorica dell'intuizione e dell'immediatezza i nostri Neoplatonici riescono, checchè se ne dica, a' risultati cui perviene la dottrina della *mediazione* propugnata dagli altri nostri viventi filosofi, seguaci caldissimi dell'Idealismo germanico.

Dicemmo qual sia la doppia esigenza onde il Neoplatonismo si divaria dal Neoaristotelismo quant'al conoscere metafisico (pag. 365). Per la natura istessa di questa doppia esigenza avviene che, come nel primo, così pure nel secondo indirizzo sono possibili più forme, più maniere, più metodi, sia che si tolga di mira il modo con che si crede poter attinger l'assoluto, sia che il risultato ultimo a cui si potrà giugnere. Non

[1] HEGEL, *Log.*, vol. I, p. 334, § LXIX.

volendo tener conto di quella vieta e volgar maniera di mediatezza che, quantunque sotto aspetti differenti, fa sempre un salto mortale quando presuma levarsi dall' effetto alla causa e dal dato alla condizione del dato; possiamo ridurre a due le forme più generali e comprensive di tal mediazione. Esse, al solito, risalgono a que' due estremi in che dicemmo sdoppiarsi l' Aristotelismo: perchè anche nella quistione metafisica il primo di cotest' indirizzi ci è oggi rappresentato dal Positivismo e dal Materialismo; l' uno affermando, nulla mai non potersi conoscer di metafisico, e l' altro innalzando a dignità d' assoluto la stessa materia, senza legittimarne menomamente il concetto. Il secondo poi vuol essere anch' egli avvisato sotto doppio rispetto, potendo assumere due forme che, per due differenti ragioni, rivestano entrambe carattere iperpsicologico. Si può infatti mantener la posizione d' un immediato irradiamento per virtù d' un principio superiore, generale e *comune*, e s' ha un indirizzo averroistico; il quale, benchè storicamente sia come un virgulto sbocciato nel giardino dell'Aristotelismo, può siffattamente svolgersi e grandeggiare, come nel fatto è avvenùto, da toccarsi e talora confondersi col Neoplatonismo. Ma, d'altra parte, può assumere forma squisita di scienza, e s' ha, come ne' tempi moderni, una delle tre maniere dell' Idealismo germanico appellate subbiettiva, obbiettiva, assoluta.

Sennonchè è da notare come fra tutt' i sistemi quello dell' assoluta identità serbi 'l distintivo d' esser naturalismo e iperpsicologismo insieme, e racchiudere, co' molti pregi, i moltissimi difetti dell' uno e dell' altro indirizzo. In metafisica l' Hegeliano è iperpsicologista. Perocchè quantunque non attinga l' assoluto per opera d' un intúito e d'un'immediata visione più o meno spiccatamente neoplatonica, dice e crede mostrare di poterlo cogliere quasi d' assalto, come toccammo, cioè per *subitanea ed assoluta astrazione del pensiero puro.* Dice e crede mostrare di poter dedurre a fil di logica la dialettica che

per lui costituisce la chiave di volta d'ogni scibile e d'ogni ordine di realtà. Anch'egli dunque trascende; e però anch'egli vizia l'esigenza d'un positivo e severo psicologismo. Ma, oltrechè iperpsicologista, l'Hegeliano è anche *naturalista.* Checchè se ne dica, la sua logica obbiettiva, la dialettica intrinsecata e compenetrata con la stessa metafisica, non è altro alla fin delle fini che imitazione e ripetizione della stessa natura, delle stesse leggi di natura, tuttochè ridotte al grado più universale e squisito di trasparenza ideale, pura, assoluta, per cui la forma costituisce lo stesso contenuto, e viceversa. Il perchè se l'Idealismo assoluto, come altrove notammo, è stato detto con felice espressione esser l'*algebra del naturalismo*, con altrettanta verità può dirsi essere un'algebra della psicologia, del pensiero e delle idee; tanto che ci sarà lecito designar come *indovinello d'algebristi* (direbbe il Vico) quell'assoluto che gli Hegeliani con miracolo non mai visto fanno venir fuora dalle nebbiose alture della dialettica. Possiamo dunque affermare che Positivisti e Idealisti assoluti oggi rappresentino gli estremi indirizzi dell'Aristotelismo. E queste due forme neoaristoteliche, tuttochè fra loro si differenzino *toto cœlo* nel metodo e nel concetto della scienza, nullameno si toccano ne' risultati, massime in quello risguardante il valore e 'l destino dell'umana personalità.[1]

[1] Chi tien conto della necessità d'indole tutta fisiologica ed empirica secondochè è intesa da' positivisti e da' materialisti, e della necessità tutta dialettica ideale assoluta com'è concepita dagli Hegeliani, tosto s'accorgerà d'un'altr'attinenza fra queste due tendenze della moderna speculazione. Il dinamismo nell'essere, nelle cose, nella scienza e nella storia, sparisce così per l'una come per l'altra dottrina. Meccanismo ideale, come dicemmo, e meccanismo fisiologico e materiale: necessità logica e formale, e necessità empirica e meccanica; ecco tutto. Oggi dunque potremmo affermare dell'una e dell'altra scuola ciò che Aristotele diceva de' pittagorici e de' platonici: Ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία (*Metaph.* I.) Così Hegeliani e Positivisti, come avvertimmo nella *Introduzione,* tuttochè movano da due punti fra loro interamente diversi ed opposti, riescono pur nullamanco ad una medesima legge. E come al Platonismo primitivo tenne dietro la scuola di

Rifacciamoci da' Positivisti, i quali, ove discorrono intorno al problema del conoscere metafisico, non mostrano quella serietà scientifica della quale non pertanto vanno lodati quando parlano de' principii metodici da applicarsi alle scienze. Quant' al problema d' una realtà metafisica e' non soffrono d' esser messi in un fascio con gli scettici sistematici e co' nullisti; e, davvero, non han torto. I Positivisti infatti ci parlano d' un *Inconoscibile.* Dunque essi confessano l' esistenza d' un obbietto trascendente. Ma come legittimano cotest' obbietto? Come ne determinano l' idea tosto che ne parlano? I Positivisti francesi ne discorrono, ci piace ripetere anche qui la frase, come d' un *oceano immenso, dont la claire vision est aussi salutaire que formidable.*[1] I Positivisti inglesi poi ci porgono un concetto più determinato di cotesto *Deus absconditus*, dicendolo *potenza, forza, di cui l' universo è simbolo e manifestazione.*[2]

Il positivista francese qui, com' è evidente, s' addimostra più positivo, o meglio, più negativo dell' inglese, e quindi più timido, più circospetto, più scettico di

di Speusippo che radiò addirittura il numero ideale (νοητός, εἰδητικός) sostituendovi il numero sensibile appunto perchè quell' idea como astratta e generale parevale cosa inutile (ARIST. *Metaph.*, XIII. RAVAISSON, *Speusippe*); parimente oggi Positivisti e Materialisti, in luogo dell' *Idea*, pongouo il *Fatto e la Materia;* e così meutre negano l' Idealismo assoluto, mostrano d' aver con esso doppia ed intima relazione, una storica e l' altra teoretica. La storia del pensiero filosofico progredisce, non v' ha dubbio: ma anche nel progredire si ripete. Ecco qua una prova, chi vuol vederla.

[1] E. LITTRÉ, *A. Comte et la Phil. Posit.*, 2ª ed., p. 529. Per quanto negativo, nullameno questo concetto del Littré su l' Assoluto è una correzione dell' idea del *Grand' Essere* intorno alla quale con tanta vuotaggine avea finito per arzigogolare il Comte.

[2] H. SPENCER, *First Principles*, ed. cit., c. I. Alcune idee di questo scrittore su l' obbietto metafisico superano quelle di St. Mill. L' Autore del *Sistema di Logica* parla del soprannaturale, come notammo in altro luogo, da schietto formalista, senza poterlo quindi legittimare in altra guisa che per empirica credenza. (Ved. *A, Comte et Le Positivisme*, p. 15.) *La relatività del conoscere* per lui non è, a dir proprio, quella di Spencer, e neanche quella de' Positivisti francesi. Vedi il novero ch' egli stesso fa de' diversi modi con che può intendersi la relatività della conoscenza nella *Phil. de Hamilton*, ed. cit. c. I.

fronte alla scienza: ma le contraddizioni in che restano entrambi avviluppati son le medesime. Anch' essi infatti, i Positivisti, obbediscono e rendono omaggio al bisogno speculativo che punge ed eccita continuo il pensiero filosofico, stantechè non solo riconoscono la realtà d' un oggetto trascendente, ma lo determinano, lo pongono, lo specificano in qualche modo. Che cos' è, per esempio, l' Inconoscibile onde ci parla l' illustre Spencer? È il fondo occulto delle religioni, e insieme l' estremo termine a cui riescono le scienze. Le religioni pongono tale obbietto per virtù d' istinto: le scienze lo subiscon per legge del proprio svolgimento. Tra fede e ragione, perciò, non v' è antagonismo: l' Inconoscibile n' è l' obbietto comune. Conciliarle dunque è possibile, tosto che s' abbia diffinito le idee madri onde scienze e religioni sono inviluppate. E poichè le une in sostanza non fanno che riconoscere ciò che le altre contengono ed esplicano istintivamente, ne segue che lo spirito umano per mezzo della scienza perviene là ond' egli stesso era partito con la fede, cioè all' Inconoscibile.

Il pensiero del filosofo inglese è chiaro e spiccato, ma non altrettanto vero. Innanzi tutto: perchè le religioni e molto più le scienze non potranno pervenire a render conoscibile in alcun modo l' Inconoscibile di cui pur confessate la realtà? Forse che tale impossibilità, ripetiamolo, non contraddice apertamente all' attività critica del vostro pensiero speculativo, alla stessa esigenza del vostro metodo critico e positivo? Non dubitate affermarlo esistente cotesto Inconoscibile. Giungete anzi a determinarlo come *forza di cui l' universo è manifestazione.* Or bene perchè non dare un altro passo? Perchè non ispecificar l' attinenza ch' è tra l' Inconoscibile e 'l conoscibile? In altre parole, domandiamo: col porre i termini, non siete già nella necessità logica di mostrarci in qualche maniera la relazione di essi, dirci quale attinenza interceda per avventura tra la *forza* e la sua manifestazione, quale sia il vincolo che

annoda insieme la potenza e l'universo onde quella potenza è simboleggiata? Brevemente: siete qui in una forma di panteismo, o di teismo? Il Positivista non risponde; e pur dovrebbe: dovrebbe se davvero amasse mostrarsi ed esser positivo.

Inoltre, l'Inconoscibile onde move la fede, e l'Inconoscibile cui giugne la scienzá, dice lo Spencer, sono una cosa. Ma perchè? Perchè col prodotto confondere due facoltà fra loro diverse? L'Inconoscibile della fede incontra un limite invalicabile in questa o cotesta intuizione particolare in cui l'Assoluto è compreso dal sentimento religioso appo un dato popolo, e presso una data civiltà. L'Inconoscibile delle scienze, invece, è l'inconoscibile di ragione; e, come tale, non può restare perpetuamente indeterminato, pel solito motivo che, ove rimanesse così necessariamente, l'indagine positiva annullerebbe sè stessa; e annullerebbe sè stessa perchè l'esigenza critica non sarebbe altrimenti un'esigenza invitta, naturale, un irresistibile e crescente bisogno speculativo. Ora se il contenuto della fede è condizionato ad una forma speciale; se per la natura stessa della funzione psicologica ond'ei rampolla riman chiuso e quasi cristallizzato nella particolarità d'un sentimento: perchè, domandiamo, voler condannare alla medesima sorte l'Inconoscibile delle scienze? Perchè così inesorabilmente pretendere di segnare i confini alla ragione ponendo limiti all'attività del pensiero speculativo, ch'è pur la forza più libera dell'universo? Non è anch'ella, cotesta, una forma di dommatismo? [1]

---

[1] Il Positivista dirà: tosto che voi pigliate a determinare l'*Inconoscibile*, siete già bell'e uscito dalla *scienza*, e cadrete nella *metafisica*. Verissimo: questo accade, e questo appunto deve accadere. Altrovo mostrammo come ciascuna scienza, come tutte le scienze, riescano inefficaci nel tentare la soluzione di certi problemi, segnatamente nel determinare il concetto dell'*Assoluto* (lib. II, cap. I). Il Positivista che è tutto scienza e solamente scienza, da una parte ha paura della speculazione, mentre dall'altra sente il bisogno di determinare in qualche modo cotesto assoluto, e lo determina, per esempio, alla maniera dello Spencer o del

Concludiamo quant' a' Positivisti. Il Positivismo francese rispetto al conoscere metafisico ci dà un *Immenso* indeterminato; un *Incondizionato reale.* Il Positivismo inglese poi, facendo un altro passo, determina vie più cotesta ignota realtà, e giugne ad affermare che le forze, la materia, il movimento, la vita e l'universo non siano fuorchè simboli e rappresentazioni. Altre affermazioni d' altre maniere di Positivismo che pongano l'assoluto senza penetrar nel regno della metafisica, io non conosco; nè, a dir vero, sono possibili.[1]

Littré con offesa apertissima della logica. Ora, chi non voglia offendere non pur la logica ma neanche il buon senso, e insiome salvarsi dalla contraddizione, dove altro può penetrare, uscendo dal regno delle *scienze*, fuorchè in quello dolla *metafisica*, ma della metafisica intesa non già come scienza *prima*, anzi *ultima?* Determinare in qualche modo la *Potenza* di cui l'nniverso è *manifestazione;* specificare questo *Immenso formidabile e pur salutare* oltre cui non sa penetrar l'occhio delle *Scienze* ma della cni realtà nessuno che abbia mente sana potrà dubitare; cotestà impresa, diciamo, non è nè impossibile nè puerile, altro che per gli animi volgari, incuranti e stupidi. La *relatività nel conoscere* non è muro di bronzo; non è oceano assolutamente sconfiuato. Il conoscere metafisico è possibile; ma è possibilo come *assoluto* e come *relativo* insiememepte. È *assoluto,* nel senso che salva il pensiero dal nnllismo metafisico; ed è *relativo,* nel senso che non istringe la mente entro la rigida catena d'nna formola sistematica. Se intanto ò vero, come dice lo Spencer, che tra l' *Inconoscibile* delle religioni e l'*Iuconoscibile* delle scienze non esiste antagonismo, no vione che, fra gli altri fini, la speculazione metafisica debba prefiggersi anche questo: trasformare la fede, interpretar la credenza, porre a nudo il germe dell'idea che pure si svolve attraverso le produzioni mitiche, superare il sentimento riducendo l'immaginazione a ragione secondochè richiede il processo psicologico (Ved. ciò che abbiamo discorso nel cap. V, lib. II), e siffattamente porgere guarentigie sperimentali all'inveramento della scieuza mercè lo applicazioni storicho in generale.

[1] In questa rapida critica su la tondenza metafisica del Positivismo non abbiamo tenuto conto doll' *Umanismo* di Ausonio Franchi, e del suo *Dio dell' Umanità che nega il Dio della Bibbia* (*Razionalismo del popolo,* Ginevra, 1856), e neanche del *Fatto della vita,* dell' *Istinto* di cui parla il Ferrari (*Filosofia della Rivol.,* vol. II), perchè non ci paion concetti serii, nè degni di critica seria. Quando s'è detto cho il Dio *Umanità*, che la *Vita* della storia con tutte le sue leggi non sono che due fatti i quali perciò abbisognan d'nna spiegazione, s'è detto tutto. Ora a cotesta qualsiasi spiegazione non sanno e non vogliono accostarsi questi due arditissimi scrittori per paura della metafisica; e però non sono *positivisti.* L'uno è *critico,* non *Criticista,* com' egli pretenderebbe giac-

Or bene, la filosofia positiva, la speculazione razionalmente positiva, accetta, deve accettar l' una e l' altra posizione de' Positivisti inglesi e francesi, perchè ci rappresentano entrambe uno sforzo di metafisica, perchè sono entrambe un preludio alla metafisica. Se non che esse sono una metafisica incosciente, una metafisica negativa, perchè sentono ma non soddisfano l' esigenza speculativa. Come dunque soddisfare all' esigenza davvero positiva nella speculazione trascendente? Evidentemente bisognerà appagarla superandó il negativo, superando quel sazievole *non so*, quel *non mi preme sapere*, quel *non si può sapere* che ad ogn' istante e con incredibile noia ci ripetono i Positivisti, ma nel medesimo tempo restare nel *positivo*. E qual è il positivo in metafisica? Lo dicemmo già, e lo ripetiamo: schivare gli estremi; perocchè il nemico mortale della *positività* metafisica son le colonne d' Ercole del *tutto* sapere, e del *nulla* sapere metafisico (cap. I, l. II). Se quindi la vera filosofia positiva ha da accettare quel che il Positivismo ci dà e nel medesimo tempo superarlo in forza dello stesso metodo positivo, deve accogliere l' esistenza

chè il criticista, il vero Kantiano affinchè sia tale, debb' esser tutto d'un pezzo, devo accettare anche i somml pronunziati della *Ragion Pratica*. Ausonio dunqne è nn pnro critico, un *critico* sottile, è il *doctor subtilissimus* do' dì nostri, abile s'altri mai a trovare il pel nell' uovo ne' libri altrui, ma non così nel dare una dottrina, una teorica propria, fosse pur la toorica del giudizio. Il Ferrari invece è *scettico sistematico*, meraviglioso nell'accatastare erndizione come nel distrugger sistemi, ma nullista in metafisica al pari d' Ausonio. Costoro perciò son fuori d' ogni forma di Platonismo e·d' ogni forma d' Aristotelismo; e so ne vantano; e se ne gloriano: e si servano pnre! Ma non sono fuori della storia, chi sappia che cosa voglia diro storia della scienza o della filosofia. Franchi e Ferrarl hanno esercitato fra noi quella funzione, parte benefica e parto malefica, che viene esercitando lo scetticismo in certi dati periodi storici; funzione al tutto negativa, ma necessaria (p. 267, e seg.). Ma la storia dovrebbe insegnar loro due cose: che il bisogno specnlativo è un gran fatto, e che la possibiltà d' una metafisica positiva non ò un sogno. A questi critici e scettici, di cui fra noi oggi non è penuria, opponiamo. un dilemma invincibile del prof. Bertini su la possibilità di rintracciare un principio metafisico. (Ved. *La Fil. Greca prima di Socrate, esposiz. storico-critica*, ed. cit. p. 13, 320.)

d' un' ignota realtà in quanto è *Potenza e virtù* dell' universo, ma legittimarla. Così il metodo positivo, assumendo valor critico e razionale, non più sarà l'esagerazione d'uno de' due estremi indirizzi dell' Aristotelismo, nè contraddirà altrimenti alla sua posizione media, anzi varrà a confermarla, ad inverarla, ad esplicarla sempre più.[1]

L' opposto indirizzo del Neoaristotelismo dicemmo esser l' Hegelianismo.[2] L' Hegeliano si oppone al Neoplatonico, perchè non accetta veruna sorta d' immediatezza nel conoscere metafisico. Si oppone al Positivista e ad ogni maniera d' empirismo, perchè non può accoglier la nozione d' un assoluto portoci dalla coscienza volgare, empirica o dommatica ch' ella sia. Qui egli ha pienamente ragione. Ma qual è la sua via? Qual è il suo metodo? Dov' egli mira? L' abbiamo detto: l'Hegeliano riconosce l' assoluto, ma lo riconosce ponendolo, facendolo; e lo legittima per necessità tutta dialettica. Lo pone e lo fa non perchè ci è, anzi perchè ci ha da essere; e per ciò nessuno potrà dire ch' e' ci sia prima che il pensiero s' accinga a farlo. Di qui una conclusione singolarissima: Tutto ciò che esiste, è anteriore a quello per cui virtù solamente egli è possibile e reale! Ma non anticipiamo. Che cos' è dunque l'Assoluto per i neoaristotelici iperpsicologisti? La risposta non è sì facile per noi quant' avrebbe da essere per loro. L' Assoluto è il Tutto: è l' assoluta e immanente relazione: è la relazione della relazione: lo Spirito.[3]

---

[1] E così pure va in fumo l'affermazione del LITTRÉ: « *qui est métaphysicien, n'est pas positiviste; qui est positiviste, n'est pas métaphysicien.* » (*Princip. de Phil. Posit. par A. Comte, Préf. d'un disciple*, p. 60.)

[2] Non senza ragione un nostro acutissimo hegeliano (DE MEIS, *Dopo la Laurea*, vol. I.) chiama Hegel l' *Aristotele moderno*. Ma qual è proprio l' Aristotele rappresentato dal filosofo di Stoccarda? Ecco il punto! Il nostro valoroso e carissimo professore, questo *Garibaldi dell' Hegelianismo* come altrove l' abbiamo chiamato, non ammette che un solo Aristotele, il suo Aristotele!

[3] L'assoluto, dice un fedel rjpetitore di Hegel, non è questo o quello, l' identità o la differenza, ma il *tutto nella differenza e nell' unità sua*. E il conoscere assoluto poi sta nel porre i termini, nel mostrar

Sennonchè, in cotest' assoluta relazione, in cotesto centro ch'è anche circonferenza, è pur d' uopo cominciare. Da qual parte rifarci? Qual è il Primo? Eccoci nel cuore dell' Hegelianismo: nella più alta e nascosa fortezza dove già da un pezzo la breccia è stata aperta per opera degli stessi tedeschi, massime dal Trendelenburg. All' assoluto, essi dicono, si perviene solo per *mediazione*. Ma cotesto lavoro di mediazione, come s' inaugura e perchè? A siffatto processo (ripetiamo la frase del medesimo Hegel citata nell' altro capitolo) va innanzi un momento d' *assoluta e subitanea astrazione.*[1] Col subitaneo astrarre il puro pensiero *pone.* Che cosa? Pone l' *In-sè,* l' Essere, o meglio l' Indeterminato. L' indeterminato non è soggetto nè oggetto; non è pensante nè pensato: ma è qualcosa oltre cui non si può andare, e senza cui nulla non sarà mai possibile, e mercè cui tutto sarà attuabile: l'idea assoluta, l' eterna nozione (*der ewige Begriff.*)[2] Ecco l' *absolute Prius,* il Vero primo, e però il vero Fatto.[3]

La prima osservazione che qui sorge spontanea è la seguente. Cotesto Indeterminato è cosiffatto, che non si può nemmanco pensare: perocchè ove *accanto a lui fosse*

---

come s' oppongano fra loro, e come e perchè, opposti, si concilino. (VERA, *Introd. alla Log. di Hegel,* vol. I, c. XI, p. 97). — L'assoluto, dico un altro Hegeliano, non è l' Idea, non la Natura, non lo Spirito, ma è l' *Idea-Natura-Spirito;* la *relazione della relazione; l'indifferenza differenziata indifferentemente* (SPAVENTA, *Lez. di Fil.*) Il vero *absolute Prius* è l' attività, il pensiero, lo spirito: non l' Ente che come puro essere è *Presupposto* cominciamento; ma il *Ponente,* vero Principio, che è lo Spirito. (*Idem,* FIL. DI GIOBERTI, p. 512).

[1] Spaventa ne chiarisce il pensiero così: *Io mi levo all' essere per una risoluzione immediata, per un' assoluta astrazione.* (*Le Categ. della Log. di Hegel* ed. cit., p. 129).

[2] HEGEL, *Log.* vol. I, *Introd.* c. VIII, p. 145.

[3] L' Indeterminato per lo Spaventa è il « *pensabile indeterminato, indistinto, non opposto a niente: non distinto in sè, nè opposto ad altro: senza relazione nè verso sè, nè verso altro che sia o si possa pensare prima di esso;* l' ASSOLUTAMENTE IRRAZIONALE. » (Op. cit., p, 129.) Ora se non v' ha nulla, come ci dicon gli stessi Hegeliani, che non racchiuda almeno un briciolo, un' ombra di razionalità, che cosa mai sarà cotest' oggetto *assolutamente irrazionale* altro che il *nulla* veramente detto?

chi lo pensasse, per ciò solo non sarebbe indeterminato, non sarebbe il Primo, non sarebbe assoluto.[1] Or come da ciò che non potete nè dovete pensare altro che come assolutamente indeterminato potrà dedursi tutto ciò che è determinato? Non è egli cotesto il più miracoloso de' passaggi? Diranno: e' si può dedurre per ragion degli *opposti*, e per via di logica necessità. Si potrebbe, io rispondo, ove l'*opposto* valesse il *determinato*. Ma la deduzione dell'opposto è possibile, stantechè ponga radice nella natura stessa dell'idea, nè v'è idea che non abbia il suo opposto. Invece la deduzione del determinato è impresa davvero impossibile, perchè il determinato è molto più dell'opposto.[2] Forse che la natura, per dire un esempio, è l'opposto dell'idea? l'*altro* del pensiero puro? La natura è il determinato: e come tale è qualcosa di concreto, di vivente, di reale, di esistente spaziale e temporaneo. Come dunque dedurla? Qual sorta mai di necessità logica potrà qui colmare l'abisso e far disparire l'intervallo? Potrete dedurla, è vero; ma solo come concetto d'un subbietto spaziale e temporaneo anzichè come realtà sostanziale, secondo l'osservazione d'un dotto tedesco.[3]

Inoltre, l'obbietto cui per moto istantaneo e astrattivo s'aderge il pensier puro, non può non essere, dicono, essenzialmente indeterminato per le ragioni qua dietro accennate. Dunque, io concludo, è necessario un

---

[1] HEGEL, *Log.* vol. II, § LXXXVII.

[2] È noto come l'*opposto* nella dialettica hegeliana è preso por lo meno in tre sensi diversi; come contraddittorio, come contrario, e come esemplare semplicemente detto. In altrettanti significati è presa anche l'*unità degli opposti*. Questo linguaggio singolarmente duttile dell'Hegelianismo è stato notato e contraddetto da molti autori. (Cons. p. es. lo STAHL, *Storia della Filosofia del Diritto;* il ROSMINI, *Teosofia*, vol. I; il GIOBERTI in più luoghi dell'*Introduz.* e della *Protologia;* il MAMIANI, *Confessioni*, vol. I, *Meditaz. Cartes.*, c. VII. JANET, VACHEROT, op. cit.) Non senza ragione il primo di questi scrittori ha detto essere un *camaleonte* la legge nella qnalo si fonda la logica e quindi 'l ternario dell'Hegelianismo.

[3] STAHL, *Storia della Filosofia del Diritto*, p. 500.

determinante. Quale potrà esser mai cotesto determinante, salvo che il soggetto che gli sta di contro? L'indeterminato quindi si determina, e si determina solo per virtù del pensiero: di qui la gerarchia organica delle idee; di qui il moto dialettico nei suoi differenti gradi; di qui lo sdoppiarsi dicotomico, per dir così, delle determinazioni logiche. Or bene, io domando: come dirlo oggettivo cotesto lavorío, come creder ch' egli abbia una rispondenza oggettiva se il determinante è tutto subbiettivo e relativo e formale così nel cominciamento come nel processo? Non è dunque un'ironia la logica obbiettiva dell' Hegelianismo? E non ha avuto ragione il Trendelenburg se con la sua grande autorità ha preso a mostrare come l' *absolute Prius* della dialettica hegeliana non sia punto *dialettico,* per la semplice ragione che, s'ei fosse tale, già sarebbe atto a moversi da sè? L'assolutamente indeterminato, adunque, è essenzialmente immobile. Che se a moversi abbisogna del soggetto, perciò solo e'non possiede natura d'oggetto, ed è sfornito d'ogni valore obbiettivo; perciò è tutta una tela di ragno la famigerata dialettica; e perciò il primo momento della logica obbiettiva [1] è una bolla di sapone indiscernibile e vagante ne'cieli della più recondita astrazione.[2]

---

[1] Sono tre i *momenti* del pensiero assoluto: *astratto, dialettico* e *speculativo.* (HEGEL, *Loc.*, cit. c. III).

[2] « *Fissando l'Essere, io non mi distinguo come pensiero dall'Essere: io mi estinguo come pensiero nell'Essere: io sono l'Essere.* » (SPAVENTA, *Le Prime Categ.* ec., ed. cit., p. 133). Ch' io m' abbia a distinguer dall'Essere è indubitato: e me ne *distinguo* perchè penso l'Essere. Ma come ho a fare per *estinguermi come pensiero* nell' Essere? Io *voglio,* si dice, io mi *risolvo....* Sta bene; ma forse perciò si può dire che cotesto *estinguermi* cesserà d'esser una faccenda supremamente subbiettiva e formale? E in che maniera poi, dopo essermi *estinto nell' Essere*, potrò affermare ch' io dunque *son l' Essere?* Io son l' Essere, si risponde, perchè mi *pongo* come tale. Ma il *pormi,* il *volermi porre*, è un atto appartenente al processo psicologico pratico e operativo, non già al processo conoscitivo e teoretico. Come dunque potrà egli esercitare funzione di primo? — Non per nulla abbiam detto essere *iperpsicologisti* gli Hegeliani. Essi da una parte sconvolgono l'organismo psicologico, mentre poi da un'altra rendon la logica infruttuosa e formale. E tutto dipende dal primo passo! Quando io affermo:

D'altra parte il Primo della dialettica hegeliana non può serbar valore di Primo, perchè manca d'una delle condizioni essenziali al processo, anzi ad ogni processo, le quali costituiscon la gran legge così del sapere come dell'essere. La dialettica hegeliana non racchiude l'elemento della differenza, che è per l'appunto un'altra grave difficoltà mossa contro all'Hegelianismo dal Trendelenburg. L'Essere è il Nulla, e il Nulla è l'Essere: perchè? perchè cotesti obbietti (risponde acutamente lo Spaventa in nome di tutti gli Hegeliani) sono entrambi indeterminati, e, come tali, identici. Il principio dell'identità qui è un elemento essenziale, è condizione intrinseca, originaria, così che costituisce la natura dei termini stessi. Or donde mai rampollerà egli il diverso? Nel congegno dialettico la differenza per gli hegeliani dovrebb'essere anch'ella primitiva, anch'ella essenziale, anch'ella originaria, altrimenti ov'essa penetri da fuora ed è, per dir la parola del Trendelenburg, come *aggiunta*, avrà valore accidentale, secondario e fenomenico lungo tutto il processo; e però, scambio d'un dinamismo ideale, nella logica obbiettiva non avremo altro che un idealismo meccanico e formale, un idealismo fatto a pezzi, un corpo aggiuntato meglio che organato.[1]

---

l'essere è il non-essere, io faccio un giudizio, il cui predicato sarà negativo, o positivo. Se negativo, eccoci alla vuota identità: A=A. Se positivo, allora sarà una determinazione dell'essere, ed eccoci quindi nella necessità di *specificarlo.* In entrambo i casi il congegno dialettico hegeliano se n'è boll'ito: perchè se nel primo siamo nel vuoto d'una tautologia, nel secondo poi la *posizione* e l'*opposizione* sono possibili solamente o fra termini *contraddittori*, o fra termini *contrari.* Ma, se contraddittori, l'opposizione potrà ella essero altro che logica? L'organamento della logica potrà avere un valore metafisico, lo so anch'io; ma ad un sol patto; purchè si giunga, cioè, a dar ragione dell'una e dell'altra maniera d'opposizione. Or questa ragione nell'Idealismo assoluto è davvero impossibile, come s'è detto. Dunque siamo sempre nell'etere d'un puro mondo formale. Se la vora *opposizione* nel rogno della logica fosse impresa possibile, già da ventidue secoli addietro l'A. del *Parmenide* ne avrebbe dato splendida dimostrazione, nè vi saria stato mestieri del suo gran discepolo che mettosse a nudo l'inefficacia del tentativo.

[1] *L'Essere puro è l'Essere; e come tale importa il Non-essere.* Il

Lo Spaventa in Italia, dopo il Trendelenburg in Germania, avendo visto ove s' annida il verme velenoso

Non-essere non è il nulla assoluto, ma è il Non-essere dell' Essere. Parimenti il *Non-essere importa l' Essere* perchè non è altro che il *Non-essere dell' Essere.* Perciò l' *Essere* e il *Non essere* si *pongono* e s' *oppongono*, per indi *conciliarsi* nel *divenire.* (Hegel, *Log.*, vol. II, loc. cit.) Lo Spaventa non ha torto nel dire che tutto ciò ha l' aria d' uno *scherzo*, là dove parlando, col solito linguaggio netto e incisivo circa la posizione dell' Essere e del Non-essere, dice: « *Ecco qui uno, lo stesso uno che non ha nome. Chiamiamolo Pietro e poi Paolo. Dunque Pietro e Paolo sono lo stesso, quello stesso uno!* » È proprio uno *scherzo*, un *indovinello da algebristi!* Dunque, mi si chiederà, nel gran sistema è egli ripudiato l' elemento della differenza? Tutt' altro. Gli Hegeliani anzi in ogni lor libro, in ciascuna lor pagina s' affannano a mostrare e giustificar co' fatti cotesta legge tanto necessaria all' organamento della dialettica. Ma quanto i Gesuiti non s' arrapinano anch' essi a parlarci di libertà di pensiero e di coscienza? E pure chi non sa come la libertà vera per costoro sia la schiavitù al Sillabo e al Domma, per cui la ragione è libera solo in quanto è assorbita dalla fede? Tal si è il *diverso* per gli Hegeliani: un fuor d' opera. E' ne parlan sempre, ma alla fin delle fini poi si trovano ingoiati nel- l' identico. L' alterità che scorge Hegel nel suo pensier puro è (ripeto la sua frase) *ineffabile* e *assolutamente vuota.* Or una differenza *assolutamente vuota* non è forse indifferenza, cioè non differenza, identità, vuotaggine addirittura? E dato ci sia cotesta differenza, sarà ella di natura metafisica, o non piuttosto logica? E una differenza non metafisica, domanderò, sarà ella vera differenza o non più veramente semplice distinzione? Ecco la ragione per cui l' Idealismo assoluto non può riescire a dimostrare l' oggettività della conoscenza, e salvarsi dal pretto formalismo ond' è tutto magagnato. Che se poi la gran pretensione sta nel volerci dare la *scienza assoluta*, e' sarebbe d' uopo, ripeto, che la logica, proprio come logica, fosse la metafisica; talchè col far l' una si farebbe anche l' altra, e così potrebb' esser risoluto l' arduo problema dell' oggettività. Invece il più valoroso de' nostri Hegeliani come rispond' egli a questo proposito? Se n' esce pel rotto della cuffia dicendo: « *Tale oggettività non è un problema logico: la logica anzi la presuppone.* » (Spaventa, Op. cit. p. 165.) La presuppone? Mi par di sognare! Se dunque è così, la conseguenza chiara come il sole, almeno per noi imbarbogiti sempre più nella vecchia logica aristotelica, sarà questa: che la logica, *grande* o *piccola* che sia, *subbiettiva* od *obbiettiva* che si voglia, non sarà e mai non potrà esser quella che ci si vuol dare ad intendere, la chiave, cioè, del grand' edifizio, il fondamento *a priori* dell' enciclopedia, la vera metafisica del conoscere. Nè qui vale invocar la *Fenomenologia* qual propedeutica atta a dimostrare l' oggettività, come fa lo stesso Spaventa. Cotesta invocazione anzi è una ragione di più per dichiarar la logica degli hegeliani una tela di ragno. Perchè se la Fenomenologia ha da esser la propedeutica necessaria della Logica, il processo *a priori* e assoluto nel costruire la scienza diventerà una parola

della nuova logica, s' è provato a schiacciarlo. Ci è riescito? — Un vizio magagna tutta la logica hegeliana, dice anch' egli; ed è vizio d'origine, in quanto che pone radice nelle viscere stesse del *momento astratto*, e propriamente nel concetto dell' Indeterminato. L' Indeterminato è un equivalente comune dell' *Essere* e del *Non-essere*, dell'Idea e del Pensiero, dell'Astratto e dell' Astraente. Di fatto, che cosa mai sono cotesto Essere e cotesto Non-essere? Ei son cosa indeterminata; ma non sono lo stesso Indeterminato. Se fossero, la differenza tornerebbe davvero impossibile (difetto radicale dell'Idealismo obbiettivo dello Schelling), perchè avrebbe a sgorgare dall' identità. Che se non fossero la stessa cosa, tornerebbe impossibile il contrario, cioè l' identità. Essere e Non-essere, dunque, sono un medesimo, è vero, ma solo in quanto indeterminati, non già in quanto *indifferenti*. *Essere e Nulla sono lo stesso, ma non come Essere e Nulla.*[1]

Una prima osservazione potrebb' esser questa. Se tra l' Essere e 'l Nulla havvi identità e differenza; iden-

vnota di senso, un *a priori* che non è *a priori*, e perciò un' ironia, come dicevamo poco fa. Ancora: se la Logica in cotesto processo *a priori* ha da *presupporre* la *Fenomenologia*, ne segue che l'una di queste due scienze non potrà essere altro che imitazione, ripetizione, copia, copia anche ridotta al grado supremo di trasparenza ideale, ma sempre copia dell' altra; e quindi s' intoppa nella solita conseguenza, che cioè la congegnatura dialettica hegeliana, anzichè una metafisica, sarà un pretto formalismo, un assoluto soggettivismo. Che se la *Logica presupponendo* necessariamente la *Fenomenologia* non può non essere altro che una copia trasparentissima di questa, non sappiamo dir davvero che cosa gli Hegeliani avranno da opporre al metodo di certi Teologisti i quali pigliano a discorrere della natura di Dio appoggiandosi nelle leggi psicologiche, ricopiandole, ripetendole e trasportando così la psicologia nella teologia. Del resto, sul significato e sul fine o sul valore della *Fenomenologia*, i seguaci di Hegel, com'è noto, navigano pur troppo in opposte correnti nell'interpretar la mente del maestro. È d' uopo dunque che innanzi tutto e' s' accordino fra loro e ci sappian dire se la Logica sia davvero la scienza madre, la scienza davvero *a priori*, ovvero abbia da presupporre qualcos' altro dinanzi a sè. In entrambo i casi le difficoltà saranno insormontabili.

[1] SPAVENTA, *Le prime Categ.* ecc. loc. cit.

tità perchè entrambi *indeterminati*, e differenza perchè entrambi *indifferenti;* io domando: cotesto indifferente non è già di per sè stesso un *indeterminato*, cioè non differente, cioè non determinato? Dunque la *differenza* di cotesto *indifferente* è una parola com' un' altra; un pio desiderio: perocchè, ripetiamolo, se l' indifferente è *irrelativo*, sarà per sè stesso irrazionale, sarà il nulla, sarà il nulla addirittura: quel nulla che, come dice il Vico, non può cominciar nulla, e nulla terminare: vuotaggine, e voraggine! [1] Ora piuttosto che dirlo un *absolute Prius* cotesto Indeterminato, non vuol èsser anzi ritenuto come un vero *caput mortuum*, incapace a costituir la scienza perchè incapace a far cominciare il pensiero? [2] Sennonchè il Professore di Napoli, nel corregger l' Hegelianismo, par che voglia uccidere il verme velenoso procacciando mostrare che il *diverso* ponga radice nel Nulla, ma nel Nulla inteso non già com' essere purissimo, astrattissimo, scioperato, bensì come astraente, come *Nulla-pensiero* il quale, perciò, non cessa nè può cessare d' esser pensiero. Or bene, l' illustre uomo così non risolve, ma sposta la grave difficoltà del Trendelenburg. Egli riesce a mettere un po' di calcina alla breccia, è vero; ma senz' addarsene poi n' apre un' altra non meno fatale della prima, perchè l' *intrusione* del diverso è sempre lì duro a chiedergli ragione di sè. Infatti, s' egli considera l' Essere come un *in sè*, e considera come un *in sè* anch' il Non-essere; non v' è nessuna ragione al mondo perchè non abbia da riguardare anche come un *in sè* il connubio de' due termini. Intanto che cosa fa il dotto filosofo? Giusto nel momento che s' hann' a decider le sorti della logica obbiettiva, giusto nell' istante supremo

[1] *Risp. al Giorn. de' Lett.*, I, II.

[2] Si dirà: è indeterminato anche il vostro intelligibile, la *luce metafisica* del vostro filosofo. Verissimo, io rispondo: ma tra il nostro indeterminato e quello degli Hegeliani corre tanto divario, quanto fra un oggetto posto da natura, e quello colto d' *assalto;* fra l' oggetto originario intuìto, e l' oggetto afferrato per risoluzione astrattiva. Veggasi quel che s' è discorso nel Cap. V e VI, di questo Lib. II.

in cui la logica dee poter rivestire natura e valore di metafisica, egli cangia bruscamente posizione, e invoca il pensiero, invoca l'astraente, invoca l'astrazione, e così dileguatasi a un tratto l'obbiettività, ci fa divagare nel mondo delle pure forme, ed eccoci di bel nuovo ricacciati e ravviluppati per entro alle fitte maglie della tela di ragno! Dunque (mi si chiederà) a voler penetrare sul serio nel regno metafisico, nel *mondo delle Menti e di Dio* con metodo razionalmente positivo, che cosa è da fare? Il da fare è manifesto: bisognerà che il connubio de' due termini, cioè il *divenire*, sia quel medesimo che sono cotesti suoi termini, dal cui annodamento esso dee pullulare. In altre parole, bisogna ch' e' sia da sè, che sia per sè, che sia *mediante sè.* Fa d'uopo, insomma, che l'Essere (ripetiamo volentieri la bella frase del Trendelenburg) sia *dialettico*, ma dialettico davvero, non da burla; dialettico nel verace significato della parola, e quindi atto a moversi da sè medesimo, anche senza il *vostro* pensare, anche fuori del *vostro* pensare. Così gli Hegeliani potrebbero schivare qualvogliasi *intrusione;* e così (e solamente così) potrebbero conseguir quella che tanto essi desiderano, la scienza assoluta. Ma questo non ha fatto Hegel; e questo non ha fatto Spaventa benchè con tanto acume siasi adoperato a rammendar lo strappo micidiale che con abilità di grande maestro ha saputo operare il dottissimo Trendelenburg nella logica hegeliana. E perciò il sistema dell' identità assoluta è, e resterà in perpetuo, come è stato appellato nella stessa Germania, il *monismo del pensiero* (*monismus des Gedenkes*).

Abbiam detto che l'impossibilità di mostrare il principio della differenza nel regno della logica fa sì che il passaggio al mondo della natura si manifesti arbitrario, illusorio, fallace. L'idea logica, dice il Vera, è la Idea cieca, l'Idea senza coscienza nè pensiero, la nuda possibilità: in somma è l'Idea, ma non l'Idea dell' Idea. In cotesta imperfezione logica sta proprio la ragione del passaggio alla natura, e quindi la sua legge,

e la sua necessità.[1] Dunque, in altre parole, perchè l'inderminato è indeterminato, perciò diventa determinato; perchè è possibile, perciò diventa reale; perchè è *privazione*, perciò è *posizione*. Eccoci alla στέρησις aristotelica. Ma dicemmo che la privazione non è negazione, non è vaga e astratta indeterminatezza, non è pretta potenzialità, ma energia, principio positivo, e potenza feconda (τὸ δύνατον). Or l'*Idea dell' Idea* di cui parla il Vera, è qualcosa d'assolutamente potenziale e d'indeterminato; è una possibilità logica, il τὸ ἐνδεχόμενον, non già il τὸ δυνατον, e quindi, meglio che principio positivo, è negazione d'ogni principio. Come dunque principia e fa principiare? Come passa e fa passare? Insomma, com'è che diventa?[2]

---

[1] HEGEL, *Log.*, vol. cit. Introd. c. XIII, p. 145.

[2] « *Il divenire*, osserva il medesimo traduttore, *compie la sfera dell' Essere e del Non-essere, e forma il passaggio alla sfera più concreta dell' Idea, dove per novelle addizioni l' Essere e il Non-essere diventano, o meglio son divenute* (?) *qualità, quantità, essenza.* » (*Log.*, vol. cit., p. 127.) Ma come *fatte*, da chi *fatte* e perchè *fatte* coteste *novelle addizioni?* Data la sfora dell' *Essere*, del *Non-essere* e del *Divenire, si passa tosto e necessariamente alla sfera concreta del medesimo e del diverso...* Ma come si passa? Chi vi dà il diritto d'affermare cotal passaggio? Torniamo a domandarlo: siamo qui fra' contraddittori, ovvero fra' contrari? Siamo fra un termine *posto* od un altro *opposto*, o non più veramente fra il puro pensiero e il soggetto determinatissimo e vivente che dicesi *natura?* Per quanto si faccia, la sola relazione logica o la sola necessità logica torneran sempre inefficaci, e però Hegel (secondo la severa critica dello Stahl) non giunge mai ad un mondo reale. « Egli passa dal *puro pensiero* alla *Natura*, perchè? Perchè l'uno dee negare sè stesso ponondo l'altro, l'opposto. Ora il carattere dell' opposto, della Natura, non è la realtà, la sostanzialità, la causalità (attribuiti già allo stesso pensiero puro), ma è la negazione dell' essere sostanziale, reale, causale. Che cosa dunque rimane alla Natura? La semplice determinazione del tempo e dello spazio (Ved. Enciclop. § 247). Or per qual ragione si dovrà ammettere che questa natura estesa e temporanea debba esistere attualmente, che, cioè, sia reale e non semplicemente *pensata* come estesa e temporanea, secoudochè ci accade ne' sogni? L'opposto del pensiero *puro* è la Natura solo come *temporanea* ed *estesa:* ma per aver l'opposizione forse che non basta pensarla come tale? « *L'Idealismo oggettivo di Hegel* (conclude lo Stahl) *non è meno di quello soggettivo di Fichte un puro mondo di sogni: l'unica differenza è che vi manca chi sogna.* » (*Fil. del Diritto*, p. 503). — A quest' ultimo e severo giudizio dello Stahl ci piace qui aggiungere quello d'un altro

Parlando dell' Idealismo assoluto non possiamo dispensarci dall' accennar poche cose, quant' occorre al nostro proposito, sul suo organamento generale, e su le sue relazioni storiche col Platonismo e con l' Aristotelismo in generale. Gli Hegeliani riconoscono che il mondo si svolge per una legge interna anzichè per un caso o per necessità incluttabile e geometrica, come pensano gli Spinozisti ne' tempi moderni, e come pensavano gli Epicurei in antico. L' Hegelianismo racchiude una grande idea; l'idea del processo, che vuol dire d' un fine da conseguire con pienezza di coscienza, di libertà, di razionalità. L' Idealismo assoluto, quindi, anzichè cieco meccanismo e fatalismo ineluttabile, parrebbe un essenziale e profondo e universale dinamismo. Ma eccoci al punto! Al di là della natura, ci si dice, è l' Idea che per ogni conto è indeterminata e potenziale: al di qua poi ci è lo Spirito, ch' è l' Idea dell' Idea. Ora abbiam visto come la Natura non si possa movere per l' Idea, perchè niuno potrà mai dare quel che non possiede. Tanto meno poi si potrà movere per lo Spirito, perchè lo Spirito vien posteriore alla natura, e le si sovrappone. Come dunque movesi cotesta Natura? Per necessità logica. E quale è il fine, quale il motivo ond' è spinta, eccitata, illuminata? La razionalità. Or non è ella cotesta una forma di fatalismo cieco e geometrico che, quant' a' risultati, non si divaria nè pur d' un apice dallo Spinozismo? Qual differen-

---

autorevole scrittore su' difetti sostanziali dell' Idealismo assoluto. « *Non si può leggere Hegel senza chiedersi s' ei ragioni sul serio. Spesso cade nel fatalismo, nella personificazione, e, leggendolo, par d' assistere alla formazione d' una mitologia, alla genesi di un mondo che somiglia quello degli Gnostici, in cui avviene che le idee piglino corpo, marcino, e subiscano le più svariate vicende.* » (SCHERER, *Mélanges d' Histoire religieuse*, pag. 298). A proposito della Logica hegeliana poi ci sembra notevole questa sentenza d' uno che se ne intende, e che per il solito è temperatissimo ne' suoi giudizi: « *Hégel n'a pas renouvelé la science, comme l'enthousiasme de ses disciples l'a parfois proclamé; il l'a dénaturée, malgré les avertissements de Kant, et en la faisant la première des sciences, ou pour mieux dire la seule science, il l'a tuée.* » (I. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE *Logique d' Aristote*, Tom. I, pag. CL, Préface.)

za, infatti, fra la necessità dialettica e la necessità matematica, fra lo Stoico l'Epicureo lo Spinoziano e l'Idealista assoluto fuorchè la *coscienza,* in quest' ultimo, della razionalità, ch' è dir la coscienza e la *trasparente* visione di cotesta superiore, arcana, invincibile, ineluttabile necessità?[1]

Quanto poi alle sue relazioni storiche, notammo già come l'Hegelianismo distinguasi da ogni altro sistema per la pretensione di volerli tutti accordare e tutti compiere e tutti inverare. E poichè guardando al modo generale onde si suol determinare il fondamento assoluto delle cose, tutte quante le soluzioni metafisiche possono esser rimenate ai due indirizzi del Platonismo e dell' Aristotelismo, così gl' Idealisti assoluti, con la dottrina della Idea e quindi del metodo dialettico, reputano d'esser finalmente pervenuti ad accordare l'esi-

---

[1] Nè vale che alcuni fra i più intelligenti Hegeliani, stimando d' interpretar meglio la mente del maestro, riguardino i tre *momenti* del processo assoluto, nonchè i tre termini del gran sillogismo, come in un sol *momento,* cioè nella loro immanenza, nell'attuale ed assoluta relazione, vo'dire nella immanenza dell' *Idea* della *Natura* e dello *Spirito,* dandoci così a credere che cotesta non è altrimenti la metafisica della *Idea* immobile e irrigidita, e neanche della Mente, e tanto meno poi dell' Ente, ma sì la metafisica vera perchè *metafisica dello Spirito.* Con l'aggiugnere al concetto del processo e del reale *divenire* quello dell'immanenza, parmi che le difficoltà, anzichè scemare, crescano. Fra que'tre momenti e que'tre termini, infatti, una relazione *causale* è inevitabile, essendo verità troppo antica ed altrettanto irrepugnabile, che *la causa è per la sua essenza avanti l' effetto* (Τῶν γάρ μέσων, ὧν ἐστιν ἔξω τι εσχατον καὶ πρότερον, ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πρότερον αἴτιον τῶν μετ' αὐτό. ARIST., *Metaph.*, l. II). E questo principio ribadiscon oggi per via sperimentale tutte le scienze naturali e fisiche, mostrando ad evidenza come la natura fisica, nello svolgimento cosmico, preceda alla comparsa del regno vegetale, il vegetale (secondo alcuni) all'animale, e all'animale l'umano. Come dunque persistere a farci credere all'*immanenza del ternario?* Come scaldarsi tanto per darci ad intendere che l'*Idea è insieme Natura e Spirito,* e che la *Natura è insieme Idea e Spirito?* È metafisica positiva cotesta? o non più veramente un abuso di logica nonchè un'ingiuria ai pronunziati più sicuri della moderna scienza di natura? L' opposizione più salda, più seria, più invitta all' Idealismo assoluto la fanno oggi le discipline sperimentali. E pure gli Hegeliani non se ne accorgono! Felicissimi loro!

genza metafisica dell' uno, con quella dell' altro sistema. Or è in questo preteso accordo ch' ei si palesano iperpsicologisti per doppio rispetto. Osservammo come uno de' massimi concetti dell' Aristotelismo sia quello del moto; fondamento e sintesi di tutte le categorie, σύνολον concreto di que' due poli (materia e forma) ond' emerge la realtà individua sostanziale e vivente.[1] Se non che lo Stagirita innanzi ogni cosa osserva il movimento naturale e spontaneo; osserva il mobile, che nella sua realtà è oggetto d' esperienza.[2] E poichè cotesto mobile è un' attualità imperfetta tendente perciò al proprio fine;[3] avviene che, posto il moto naturale e spontaneo, ei trovasi in grado di coglierne concetto.[4] Dunque è l' esperienza che gli porge come fatto il divenire; ed è il moto concreto e reale in cui egli sorprende insieme annodate la materia e la forma, e nel quale vede incentrarsi la potenza e l' atto, al modo istesso che nell' ordine logico il medio termine è il vincolo in che s' appuntano e consistono gli estremi. In questo dato fondamentale, in questo *fatto* ei ritrova la medesimezza e la differenza, che poi col magistero eduttivo, come osservammo, converte col *vero* ne' due pronunziati supremi del processo logico, identità e contraddizione: talchè in virtù di questo processo transitando da atto in atto, salendo da perfezione in perfezione e procedendo dall' indeterminato al sempre più determinato, poggia da ultimo al supremo concetto dell' *Atto*.[5]

---

[1] Πρώτη μὲν γαρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ τὸ δὲ καθόλου κοινόν. *Metaph.*, l. VII.

[2] Τόδε γάρ τι τὸ φερόμενον· ἡ δὲ κίνησις, οὔ. *Phys.*, IV.

[3] Τῶν πράξεων ὧν ἐστὶ περας, οὐδεμία τελος, ἀλλὰ των περί το τελος. *Metaph.*, IX.

[4] Ὁρῶμεν δέ καί φανερῶς ὄντα τοιαῦτα ἃ κινεῖ αὐτὰ ἑαυτά. *Phys.*, VIII.

[5] ARIST., *Metaph*, l. XI. Perciò anche Aristotele possiede la sua dialettica, ma, come osservammo, dialettica di natura eduttiva, non già assolutamente deduttiva ed *a priori* com'è quella del Platonismo, o meglio, del malinteso Platonismo. Ciò tiene al divario esistente fra l'*idea* platonica, e l'*universale* aristotelico. La costituzione dell'una, inteso Platone in un certo senso, è logica e formale; quella dell'altro, invece, è data

Or l'errore d'Aristotele non si rivela tanto nell'ascendere inverso l'Atto, quanto nel discender dall'Atto e passare alla natura. Perciocchè tramezzando fra l'uno e l'altro un intervallo davvero infinito, il passaggio riescirà sempre impossibile ove nell'intima costruttura del Pensiero puro non si sappia scorgere la possibilità e l'origine del mondo. Qui dunque lo Stagirita vien meno a sè stesso; ed è qui che il discepolo dee cederla al maestro. Ma di ciò nell' altro capitolo, e torniamo agli Hegeliani. Che cosa fann' essi di cotesto metodo? Gl' Idealisti assoluti capovolgono il beninteso metodo aristotelico,[1] movendo innanzi dalla Logica. Ma poichè nella Logica è impresa vana, come s'è detto, poter

---

dalla medesima natura, ma non per questo cessa d'esser *metafisica, necessaria* e *reale* (Cons. Bonghi, *Metaph. d' Arist.*, trad., l. III, c. III), essendo il processo della stessa natura, della sostanza, come dicemmo, ma cosciente, trasfigurato: è l'induzione e la deduzione compenetrate o diventate funzione eduttiva (p. 126, e seg.) Se così non fosse, Aristotele non avrebbe scorto una rispondenza fra la *speculazione* e il *movimento* in generale, nè detto che la natura è anch' ella un sillogismo come il pensiero. (Ravaisson, op. cit., t. I, p. 483.) Questo è il fondamento dell'armonia fra l'ordine logico e l'ontologico riprodotta e inverata, come osservammo nell'antecedente capitolo, dal nostro filosofo (p. 378 e seg.) Perciò la costruzione delle categorie aristoteliche non è faccenda meramente logica, secondochè venne intesa da' falsi peripatetici del medio-ovo, ma è costruzione scientifica, razionale, e però essenzialmente obbiettiva in maniera che si può agevolmente ricavare dalla Metafisica dello Stagirita. Nè quindi alcuni moderni critici tedeschi s'appongon male nel ritenere che il trattato delle *Categorie* faccia parte della *Metafisica* meglio che della *Sillogistica*.

[1] Il Michelet, per esempio, rifà a modo suo cotesto metodo parendogli *empirico* e troppo *sperimentale;* il perchè fu giustamente censurato dal Cousin. (Vedi il resoconto *De la Métaph. d' Arist.*) Ma il Professore di Berlino non poteva col suo gran buon senso non riconoscere come l'empirismo d'Aristotele non sia l'empirismo volgare, bensì un empirismo ch' ei dice « *totale, in quanto che non comprende una sola faccia dell'obbietto, ma le unisce e le accorda tutte con la forza della sua dialettica.... L'empirismo completo è la stessa speculazione: Aristotele combina questi due metodi.* » (*Exam. de la Metaph. d' Arist.*, p. 116.) Or bene, perchè non legittimare viemaggiormente o correggere questa *combinazione?* Invece è pur mestieri confessare che il metodo puramente dialettico e assolutamente *a priori* degli hegeliani, anzichè una correzione, è addirittura la negazione del vero metodo aristotelico.

rintracciare quella opposizione ond'essi abbisognano, ne segue che, venendo ad interpretar l'attinenza tra la materia e la forma, tra la potenza e l'atto, e stabilir quindi la natura del *divenire,* sfugge loro il concetto legittimo del processo, e, sospinti dalla necessità logica, pongono in trono l'identità assoluta (stantechè sia sempre l'Idea quella che diventa Natura e poi Spirito, e così elevano a dignità di legge suprema, di legge essenziale, la *immanenza del divenire.* Essi dunque si chiariscono iperpsicologisti neoaristotelici, e però negano il beninteso Aristotelismo; nè badano esser questo medesimo beninteso Aristotelismo che a sua volta nega loro, nega l'Idealismo assoluto, perchè è lo stesso Aristotele quegli che dichiara impossibile il fare emergere la Natura dalla logica, il fatto dalla nozione, il determinato dalle forme generali.[1]

Abbiamo detto che i seguaci del filosofo di Stoccarda vonn' esser considerati come iperpsicologisti anche sotto un altro rispetto, anche riguardo al Platonismo. La dottrina metafisica platonica può esser benignamente interpretata e corretta, come diè segno di voler fare più d'uno de' nostri vecchi esegeti; e può esser intesa altresì in modo severo e in gran parte erroneo, come fa lo stesso Aristotele, e come fan tuttavia alcuni valorosi espositori dello Stagirita ispirandosi, più che altro, alla critica di lui.[2] L'interpretazione e l'esposizione aristotelica della dottrina metafisica platonica riesce in alcuni punti falsa, come là dove il numero matematico vien confuso col numero ideale, e in altri esagerata. Ella in generale si fonda sul pregiudizio,

[1] *Εἰ δὲ μή, πόθεν (ἡ κίνησις); ὅλη γὰρ ἡ περὶ φυσεως σκέψις ἀνήρηται.* *Metaph.*, l. I.

[2] Tal è, per esempio, il dottissimo Felice Ravaisson, il quale, segnatamente nel 2° volume dell'opera che noi più volte abbiamo citato, si mostra critico assai poco benigno verso le teoriche platoniche nel porre a riscontro la *Dialettica* e la *Metafisica.* E di questo difetto è stato giustamente ripreso dagli stessi francesi fra' quali Janet. (*Étud. sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1861, p. 87.)

come nota lo Zeller, che le *idee* abbiano da esser lo stesso che i sensibili; onde poi la conseguenza su l'inutilità di ciò che Aristotele chiama *sensibili eterni*, la facilità di rilevare l'assurdo delle *essenze separate*,[1] il rimprovero su la necessaria vacuità degli eterni parodigmi, e la irrisa e, certo, ridevole mitologia delle idee come reminiscenze d'un'altra vita.[2] Ora il Platonismo espostoci da Aristotele arieggia, per più rispetti, al sistema dell'assoluta identità: di guisa che ov'altri desiderasse elementi per una severa confutazione della dottrina hegeliana, dovrebbe intendere Platone così come lo intese il suo celebre discepolo e come lo stesso Platone si rivela talvolta nel *Parmenide* e nel *Sofista*, e saperne quindi ritrarre gli assurdi. Anche nel Platonismo passato per la trafila dello Stagirita si può dire esser la logica quella che crea il mondo, essendo la nozione, il generale, l'unità indeterminata che pone il multiplo. Fra il *finito* e l'*infinito*, fra l'Ente ed il Non-ente, fra l'*Uno* e l'*Altro* (ταὐτόν, θάτερον) non ci ha che un rapporto di natura logica; sia che si parli di μίμησις, sia che di μέθεξις, ovvero d'una relazione intima ed essenziale emergente

---

[1] Ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν. *Metaph.*, l. XIII.

[2] Quanto al valore della critica Aristotelica cons. lo ZELLER (*Esposizione aristotelica* ecc., ed. cit., p. 432). — Vedi anche TRENDELENBURG come intende i Πρῶτοι ἀριθμοί (*Platonis de ideis et numeris doctrina ex Arist. illustrata*, Lipzia, 1826, p. 78 e seg.) — STALLBAUM, *Prolog. in Parmenid.*, p. 129, ove tocca dell'esposizione aristotelica. — I. SIMON, *Étud. sur la Théodicée de Platon et d'Arist.*, p. 153 e seg. — COUSIN, note al *Tim.*, p. 360 dove Platone è difeso dall'accusa riguardante la causa finale. — JACQUES, *Théor. des Idées réfutées par Arist.* — LEFRANC, *De la Critique et les Idées Platoniciennes par Arist. au premier liv. de la Métaph.* — LECLERC, *Pensées de Platon* preceduti da una *Hist. abrégée du platonisme.* — Oggimai dunque le interpretazioni e la difesa in favore di Platone sono tante o così evidenti, che la critica aristotelica è ridotta ai suoi legittimi confini. Molte obbiezioni Aristotele andò cercando col lumicino; ma alcune reggono e reggeranno contro ogni forma di Platonismo come altrove toccammo, e come vedremo meglio nel prossimo capitolo.

dalla natura stessa delle idee secondochè appare nel *Parmenide.* Non è questo il luogo per dire qual possa essere il significato sincero di questo celebre dialogo e quale il metodo più acconcio onde vuol essere interpretata la mente di Platone. Ripetiamo che per lo Stagirita, come per alcuni critici francesi, sembra che il filosofo Ateniese rimonti all' assoluto mercè gli artifizi dell' astrazione, dispogliando le cose de' lor caratteri individuali, risalendo gradatamente a' rispettivi prototipi, e giugnendo così al minimo della realtà, cioè al generale che per sè stesso è cosa indeterminata e vuota.[1] Ora, dare al Platonismo cotesto valore tornava comodo al discepolo per meglio combattere il maestro; ed era altresì naturale, atteso che il metodo adoperato da Aristotele, anzichè iperpsicologico ed astratto, come dicevamo, si palesa essenzialmente psicologico, sperimentale, induttivo nell'ampio significato di questa parola, per cui la sua metafisica riesciva al massimo delle realtà ch' è l' Atto puro. Così ciò che per questi interpreti è il ***minimum*** pel malinteso Platonismo, è il ***maximum*** pel beninteso Aristotelismo.

Questo fa oggi l'Idealismo assoluto, ma il fa con quella ricchezza d'espedienti, come giustamente osserva l' illustre traduttore di Hegel, e con quella possente vena di speculazione, che sanno dar venti e più secoli di storia e di profonda attività filosofica.[2] L' Hegeliano condanna il metodo aristotelico, lo dice empirico, e si studia invece di seguire e compiere il metodo dialettico dell' autore del *Parmenide;* ma nel fatto non fa che perpetuare la vuota posizione del *Sofista*, in quanto che col τὸ ὄν di questo dialogo, che è precisamente il suo *Indeterminato*, e' si riman sempre nelle secche della logica.[3]

[1] RAVAISSON, op. cit., t. II, p. 14.

[2] VERA, *L'Hegelianisme et la Philosophie*, p. 153 e seg.

[3] Ma è poi davvero l'*Indeterminato* la posizione del Sofista? È egli tale forse l'*essere che è realmente e assolutamente:* τῷ παντελῶς ὄντι? (*Soph.*, p. 249)

L' Idealista assoluto non riesce al *minimum* platonico, è vero: ma comincia dal *minimum* dell'essere, perchè salendo di slancio, come dicemmo, all' Indeterminato, coglie immediatamente (*es egreift*) l' In-sè (*dans an sich*) che è Nulla ed Essere, e poi con metodo dialettico e generativo egli viene sgomitolando, a così dire, ogni cosa con ritmo costante, immutabile, invincibile, matematico, monotono, per indi riuscire al medesimo punto onde era mosso per l'innanzi. E con ciò pensa d'aver conseguito il vantato accordo fra l'Aristotelismo e il Platonismo, mentre in realtà ad altro non riesce che ad una forzata compenetrazione e meschianza del melenso e indiscernibile τὸ ὄν con quel Νοῦς immobile, solitario e tutto chiuso entro sè stesso di cui Aristotele parla nel XII libro della *Metafisica.* L' Hegeliano quindi è iperpsicologista per doppio conto. Egli incarna, esplica logicamente e compie mirabilmente uno de' due indirizzi estremi dell' Aristotelismo, e insieme interpreta il Platonismo con una critica che somiglia non poco a quella d' Aristotile.

Concludiamo. Abbiam visto come la forma di mediazione onde i Positivisti mostrano d'aver coscienza dell' Assoluto sia contraddittoria. Essi protestano di non saper nulla, di non poter nulla sapere di metafisico; ma nel fatto confessano un *nescio quid,* la realtà d'un obbietto trascendente. Lo confessano in maniera empirica, e si contraddicono anche qui, perchè, dichiarandolo *Inconoscibile*, negano così l'esigenza più vivace della ricerca, negano il metodo *positivo*, negano la critica severa e feconda. Positivisti, Critici, Scettici o com' altrimenti si chiamino cotesti *filosofi dell' avvenire*, non hanno e non vogliono aver fede nell' indagine d'un sapere metafisico. Essi dunque condannano sè medesimi, il proprio metodo, la ragione e la storia della scienza, poichè non fanno che perpetuare un aristotelismo fiacco, empirico, unilaterale, impotente, negativo. — Ad un opposto resultato riesce il neoaristotelico iperpsicologista. L'idealista as-

soluto dice di conoscer l'Assoluto, d'intenderlo nel senso più stretto di questa parola, perchè lo fa solo in pensandolo, e ripensandolo il rende a sè stesso *trasparente. Chi conosce Bram è già Bram*, dice il filosofo indiano.[1] Chi giugne a pensar Dio, l'infinito, ci dicon gl'Hegeliani, egli è già Dio, è già l'infinito. Ma il modo con che pervengono a pensarlo, il processo di mediazione, non è processo, non procede, non cammina, *ma sè in sè rigira*, direbbe l'Alighieri, poichè riman sempre nel mondo del più puro pensiero, del subbiettivismo, in quel *letto di Procuste appellato formalismo logico*, come dell'Hegelianismo dice un illustre scrittore vivente di Germania.[2] Cotesto processo quindi è una mediazione bugiarda, perchè non è vera e legittima conversione.

Quell'ombra, dunque, di dottrina metafisica, quel vano conato di conoscenza trascendente che ci porgono i Positivisti col confessare la *realtà* d'un *Deus absconditus* ci rappresenta una delle forme costituenti la prima *posizione speculativa;* la quale perciò, chi guardi alla legge istorica aristotelica secondo cui si svolve il pensiero filosofico (pag. 272 e segg.), s'addimostra tutt'altro che *positivo*, in quanto che ci rappresenta l'esagerazione del *Dommatismo empirico.* La dottrina hegeliana poi nell'attingere a modo suo l'Assoluto e nel determinarlo, ci rappresenta invece la seconda *posizione speculativa*, ed è l'esagerazione del processo deduttivo, in quanto è *Dommatismo sistematico* assoluto; e neanche questo merita nome di positivo. I Neoaristetelici moderni, dunque, sia che per necessità di sentimento e d'opinione e d'istinto pongano l'*Inconoscibile*, sia che a furia di speculazione trascendentale pongano l'Indeterminato come un *absolute Prius*, partono dall'ignoto; partono dall'impensabile. Essi movono dal buio, o riescono al buio: talchè rassomigliano a que' filosofi di cui parla Aristotele, i quali fanno nascer tutte cose dalla notte: *οἱ*

[1] Colebrooke, *Phil. des Hindous*, 2. ed., Ess. II.

[2] Gervinus, *Hist. du Dix-Neuvième Siècle*, Tom. XIX, Paris, 1868, p. 36.

ἐκ νυκτὸς γεννῶντες. Perciò i Neoaristotelici, s'appellino Hegeliani o Positivisti, meritano, comecchè per ragioni differenti, il titolo di filosofi della notte; mentre i Neoplatonici con le vantate visioni, intuizioni, splendori, irradiamenti e influssi divini, ben ci figurano i filosofi del giorno e della luce.

Il *positivo* nel conoscere metafisico non istà nella immediatezza de' Neoplatonici, e neanche nella mediazione de' Neoaristotelici. In che dunque vuol farsi consistere?

Capitolo Nono.

SU LA RICERCA DELL'ASSOLUTO SECONDO LA RAGION FILOSOFICA POSITIVA.

Altrove notammo come l'Essere s'incarni e sostanzii ne' tre processi, *ideale, naturale, istorico-sociologico:* e come il Vico, a significare l'indipendenza di ciascuno e insieme la comune legislazione, siasi ben apposto nel chiamarli « Mondo delle *Menti e di Dio*, Mondo della *Natura*, Mondo dello *Spirito* » (p. 257). Avvertimmo altresì che le scienze le quali studiano lo spirito in sè stesso indipendentemente dallo svolgimento istorico, si adunan tutte nelle tre discipline fra loro distinte eppur connesse in unico organismo, i cui tre momenti, per così esprimerci, sono il Primo *psicologico*, il Primo *logico* e 'l Primo *vero metafisico* (p. 375 e seg.)

Ora il Processo ideale è la dialettica; la quale volendo essere avvisata sotto doppio rispetto, ideologico e metafisico, è davvero, come l' han sempre designata i Platonici ed i Neoplatonici, una scala; ma una scala a doppio congegno; una scala ascensiva e discensiva, come direbbero certi viventi critici francesi nell'interpretare

il *Parmenide* di Platone.[1] In quanto ascensiva, è ideologia; e l'ideologia, se non avesse alcun valore dialettico, altro non sarebbe che una serie di norme logiche e un cumulo di leggi e d'attinenze onninamente formali. Essa dunque rappresenta il processo eduttivo. Questo processo muove dal *Primo logico*, e riesce al *Primo vero metafisico*; e vi riesce col mezzo delle idee (περὶ ἰδέων) che sono il *medio* per eccellenza, lo strumento più acconcio, più legittimo, e perciò la prova razionalmente positiva per potere attinger la notizia dell'Assoluto.[2] In quanto poi la dialettica è discensiva, è metafisica; ed è metafisica perchè, giunti, come accennammo, al sommo della scala, il Primo vero metafisico assume valore di *Principio metafisico* che è anch'egli processo e conversione con sè e col fuori di sè. Nel Vico è abbastanza chiara l'esigenza di questo doppio rispetto della dialettica laddove, nella simbolica *Dipintura* della Scienza Nuova, pone il pensiero e l'essere come formanti un organismo, un sol mondo, il *Mondo delle Menti e di Dio*, secondo che ci venne fatto d'avvertire nell'altro capitolo (p. 379).[3]

---

[1] Vedi per es. JANET, *Étude sur la Dialectique* ecc., ed. cit. p. 223. — VACHEROT, *Hist. critique de l'École d'Alex.*, t. I, p. 54. — NOURISSON, *Exposition de la Théorie platonicienne des idées*, Paris, 1862, p. 65. — SIMON, *Hist. de l'École d'Alex.*, t. I, l. II, c. II.

[2] Perchè le idee tornino fruttuose han d'avere un valore dialettico. Cons. a questo proposito PLAT., *De Rep.*, VII: *Soph.*, p. 253, ed. cit. — ARIST., *Metaph.*, I, 6. — PROCLO, *Comm. in Parm.*, t. IV, l. I. Il metodo dialettico beninteso risale, secondochè notammo, a Socrate, come quegli che trasferì tale parola dagli usi della vita (διαλέγεσθαι, *conversare*), agli usi della scienza. Però dialettica, nel suo razionale significato, indica la *conversione* della mente, vuoi con sè medesima, vuoi con altro. Il Vico intende a meraviglia tale origine istorica, nonchè l'applicazione speculativa alla scienza, laddove afferma: *L'ordine delle umane cose è d'osservare le cose* SIMILI, *prima per* ISPIEGARSI, *dipoi per* PROVARE; *e ciò prima con l'*ESEMPLO *che si contenta d'una cosa, finalmente con l'*INDUZIONE *che ne ha bisogno di più: onde Socrate, padre di tutte le sètte de' filosofi, introdusse la* DIALETTICA *con l'*INDUZIONE *che poi compiè Aristotele col sillogismo che non regge senza un universale.* (*Sc. Nuo.* l. II.) Veggasi quel che abbiamo discorso quant'al metodo, p. 246 e seg.; 275 e seg.

[3] Ricordiamoci che per noi la metafisica non è *scienza assoluta*, bensì

Il nodo gordiano della filosofia, e però la chiave della metafisica, son le *idee*. Se il lettore ha badato al processo e alla genesi psicologica che assai fuggevolmente venimmo tratteggiando, avrà potuto indurre qual sia e qual debba essere, secondo l' esigenza del filosofare positivo, l' origine e la natura delle idee. Coteste idee non sono entità puramente formali, nè puri concetti dello spirito. Non sono *essenze separate*, almeno quelle intorno alle quali (come usava dire il Galilei) possiamo discorrer noi *umanamente;* e però non sono sostanze esteriori, come Aristotele interpreta i παραδείγματα del filosofo Ateniese. Non sono concetti innalzati ad *universalità determinata* ne' quali col chiudersi il circolo dell' essere si esauriscano ed assolvano le ragioni delle cose, com' è per gl' Idealisti assoluti. Non sono, a dir proprio, le cose stesse nelle assolute lor qualità. E, finalmente, non sono quasi altrettanti simboli, o spiragli attraverso cui si affaccia al pensiero l'Assoluto. Le idee costituiscono il prodotto del processo psicologico. Elle dunque sono una fattura di nostra mente: son la mente stessa, direbbe il Vico, ma la mente in quanto è *Ragione spiegata*. Ecco le *idee umane*, sul cui svolgimento s' imbasa tutto l'edifizio e tutto il valore della Scienza Nuova.[1]

---

scienza dell' Assoluto in quanto è *Critica del Vero*. Però accettiamo anche qui la sentenza che costituisce, diremmo, la chiave dell' *indirizzo medio* dell' Aristotelismo. Per Aristotele la Metafisica è *scienza dell' Assoluto;* e questa scionza dell'Assoluto è ancho logica, logica *in sè*, logica in quanto considera l' essere *in sè*, realmente: τό ἔξω ὄν καὶ χωριστόν. (*Metaph.*, XI): il che consuona con la sentenza del Vico riferita altrove: *Quello che è metafisica in quanto contempla le cose per tutti i generi dell' essere, lo stesso è la logica in quanto considera le cose per tutti i generi di significarle.* Col pensiero d' Aristotele poi rinverga il concetto del suo maestro. Platono, come è noto, appella filosofi quelli a' quali è dato asseguir la notizia di ciò che è costante e assoluto (φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡςαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι. *Rep.*, VI, 484, A.)

[1] A prima giunta parrebbe cho nella dottrina delle idee il Vico fosse un filosofo arciplatonico, ma non è. La dialettica platonica, intesa in un certo senso, non può menomamente prescindere, come osserva il Simon, dalla dottrina della reminiscenza: *La suppression de la reminiscence en psycologie est la négation de la dialectique et de la théorie des idées* (Op. cit., t, 1,

Ma se le idee sono il moto stesso e lo stesso risultato della energia psichica, e, come tali, chiudono il circolo della natura e dello spirito, non però chiudon sè stesse, anzi dischiudonsi, e col dischiudersi ci mostrano di lor natura un intimo riferimento all'Assoluto. Se l'uomo, lo spirito, secondo la nozione del nostro filosofo, non è, a dir proprio, l'infinito attuale e nemmanco l'attuale finito, ma una potenzialità infinita, una potenza che *tendit ad infinitum*, ne seguita che anche le idee, sue determinazioni, voglion esser fornite del doppio carattere della finità e della infinità, sia che le si considerino nelle intime lor attinenze organiche, sia che nella lor solitaria immanenza. Dunque l'idea è *genus*, è *forma metaphysica*, e, come tale, somiglia alla forma del plasticatore, anzichè a quella del seme.[1] Ma anche come genere, anche come forma metafisica l'idea è finita e infinita: finita in ampiezza e universalità; infinita in perfezione.[2] Però tiene del finito, in quanto che un'idea non è l'altra; e tiene poi dell'infinito, perchè è

p. 241). Or la dottrina psicologica del Vico, secondo che noi siamo venuti interpretandola, contraddice ad ogni platonica reminiscenza, ad ogni maniera d'intùito iperpsicologico; anzi non mancano luoghi ne'quali egli condanni questa dottrina. (*De Univ. jur.*, c. I, I.) Quanto alla Scienza e alla Virtù, dice esser cose che bisogna edurle dalla mente e dall'animo come fa l'ostetrico (*De Const. Phil.*, c. I). Non è poi null'affatto platonico nè quant'alla natura, nè quant'all'origine delle idee, perchè le *idee*, per lui, non sono gli eterni veri (*essenze separate ed esemplatrici*), ma sono entità che *significano* l'Assoluto in quanto si *riferiscono* a lui (*De Univ.*, c. V, 1). Non sono quindi appreso direttamente, ma fatte. Vedi, per es., quel che dice sul *generarsi de' generi* e delle *forme metafisiche*, le quali *a nostris pueris primulum* SUA SPONTE *explicantur* (Ibi, c. XII, III, 5). E ciò non pertanto gli hegeliani l'han battezzato o seguitano a battezzarlo per platonico sviscerato! Nell'altro capitolo vedremo fino a qual segno e per qual ragione egli possa meritarsi questo titolo.

[1] *Formas intelligo metaphysicas quæ a physicis ita diversæ sunt, ut forma plastæ a forma seminis. Plastæ enim forma dum ad eam quid fermatur, manet idem et semper formato perfectior; forma seminis, dum quotidie se explicat, demutatur ac perficitur magis: ita ut formæ physicæ sint ex formis metaphysicis formatæ*, (*De Antiq.*, c. II, § 2). Vedremo fra poco qual valore abbia quest'ultima sentenza.

[2] *Genera esse formas, non amplitudine, sed perfectione infinitas* (Op. cit. c. II, 1).

l'altra e, sotto certo rispetto, tutte le altre. La legge dialettica, dunque, è la stessa legge universale dell' essere; legge di conversione; legge d'alterità e di medesimezza. Sennonchè cotesta conversione ideale non è semplice opposizione, e neanche compenetrazione, conciossiachè la ragione dell'un termine non istia solamente nell'altro. Il dialettismo si radica, non già nelle idee come opposte fra loro o come generate, ma, innanzi tutto, nel soggetto che le genera. Un'idea non è universale perchè perfetta, nè perfetta perchè universale. E non è finita perchè infinita, nè infinita perchè finita. Questo è l'errore delle dialettiche *a priori* che, levando a principio l' opposizione per l'opposizione, riescono ad un pretto meccanismo ideale. Un'idea è infinita, o finita, principalmente per sè, e anche per l'*altra*. Se dunque la lor conversione non è equazione, nè semplice opposizione, ne conseguitano due cose: 1° ch'elle non chiudono il circolo; 2° ch'esse importano l' ideato nella pienezza di sua realtà. Si vorrà supporre che anche cotesto ideato sia un'idea? un'idea madre? E allora avrà luogo il medesimo discorso, e saremo sempre daccapo. Si vorrà giugnere all'idea dell'essere mercè i soliti lambicchi de' raffinamenti e assottigliamenti astrattivi? E avremo la nuvola, non Giunone! Certo, l'idea dell'essere non è come le altre, finita nell'ampiezza, bensì infinita, universale; ma è vuota, è vacua, nè altro è capace di dare fuorchè ψιλὰς εννοίας. Ella comprende tutto, ma non racchiude nulla: è un Primo logico, non già un Primo vero metafisico. Dunque vuol esser determinata; stantechè debba cessar d'essere infinita per universalità, e assumer valore d'idea infinita per perfezione. L'ascensione dialettica perciò è incalzata dallo stesso principio della conversione; e la mente deve posare in quell'ideato che, a dir proprio, sia un ideato *dialettico*, ciò è dire conversione piena, assoluta, vivente, reale.[1]

---

[1] I *Generi*, dice il Vico, *sono non per universalità, ma per perfezione infiniti: e questo essere il brieve e vero senso del lungo e intricato Parme-*

Se l'idea è infinita non per *ampiezza* ma per *perfezione*, perciò non va confusa col concetto; al modo

---

nide di Platone; e questo intendimento doversi dare alla famosa Scala delle Idee onde i Platonici pervengono alle perfettissime ed eterne (Risp. I, al *Giorn. de' Lett.*, II). Quanto al *brieve e vero senso del Parmenide* toccheremo più giù. Dove poi il Vico dice: *Genera esse formas, non amplitudine, sed perfectione infinitas*, tosto soggiugne: *et quia infinitas, in uno Deo esse....* Come va intesa questa sentenza? In quanto le idee possiedon carattere d'infinità e d'assoluta perfezione, elle sono in Dio; e sono in lui perchè forman tutte assoluta unità, e assoluta totalità: *unitotalità*. Lo avea detto Galileo che non era un metafisico: *Le idee, perchè infinite, sono una sola nell' essenza loro e nella mente divina* (Op., ed. Albèri, t. I, *Dial. de' Mass. Sist.*, p. 116). Ma in quanto possiedon l'uno e l'altro carattere, elle si producono e risoggon nello spirito, nel pensiero; sono il pensiero; e sono finite e infinite perchè tale è, ripetiamo, la natura stessa dello spirito, cioè *potenzialità infinita*. Ne viene perciò che, ove le idee fossero infinite in atto, non potrebbero essere altresì finite. E dove fossero solamente finite e puramente universali, sarebbero forme vuote e astratte, e però, contraddicendo all'intera dottrina psicologica del nostro filosofo, cadremmo nel pretto sensismo. Or le idee, le nostre idee, non sono infinite e perfette perchè siano lo stesso Dio o pertinenze di Dio, ovvero spiragli ond'ei s'affaccia al pensiero, come dice il Mamiani col suo linguaggio tinto di certo color poetico; ma son tali perchè tale per l'appunto è il soggetto che le partorisce; il quale perciò, mediando sè stesso come *potenziale* infinito, deve per necessità eduttiva concludere alla notizia dell'Assoluto. Di qui nasce che le idee non possono essere infinite di fatto, e ce 'l dice egli stesso: *enim vero ista genera nomine tenus infinita, homo enim neque nihil est, neque omnia. Quare nec de nihilo nisi per aliquid negatum, nec de infinito, nisi per negata finita cogitare potest. At enim omnis triangulus habet angulos œquales duobus rectis. Ita bene: sed non id mihi infinitum verum, sed quia habeo trianguli formam in mentem impressam, cujus hano nosco proprietatem, et eu mihi est archetypus ceterorum* (Op. cit., c. II, § 16, 17). Fatta dunque l'*idea*, tosto in essa io riconosco, non già l'infinito, ma il carattere della infinità: *hanc proprietatem nosco*. Per questa proprietà essa diventa un archetipo, diventa una misura (*archetypus ceterorum*); e come archetipo e misura ella, per me, è un assoluto; e così è vero, che l'*uom tende a farsi regola dell' universo*, che vuol dire tende a farsi *assoluto*. E qui torna acconcio il riconfermare quella relazione che tra le opere del Vico altrove procacciammo chiarire. Nella *Scienza Nuova* l'uomo è regola e misura in tre maniere, secondo i tre momenti dello svolgimento istorico; 1° nella fase o stato *divino*, per credenza e per sentimento; 2° nella fase *eroica*, per arbitrio, forza, potere, volere; 3° nella fase *umana*, per magistero logico e scienziale, cioè per la *ragione spiegata*, per le idee (*idee umane*). Ecco dunque una prova novella che ci mostra come la *Scienza Nuova*, anzichè contraddire al *Libro metafisico*, lo esplichi e lo legittimi semprepiù, al modo istesso che questo riassume le ragioni metafisiche di quella.

istesso che l'intendimento, secondochè mostrammo, non è da confondersi con la ragione. Tanto l'*idea* quanto il *concetto* sono una dualità, perchè l'una e l'altro sono conversione, giudizio, e però medesimezza e distinzione. Ma la dualità dell' idea è l' *universalità* e la *perfezione*; dovechè quella del concetto è l' *estensione* e la *comprensione*. Nel *concetto*, come vedemmo, ci è sempre un' orma del fantasma (p. 321); e nell' *idea* v' è sempre un' orma del *concetto*, cioè il comune, l' universale. Or chi dirà che il concetto abbia carattere d' infinità solo perchè sia comune e universale?[1] Il circolo, a mo' d' esempio, in quanto è universale, è concetto; ma in quanto racchiude la nota essenziale ond' e' si discerne da ogn' altra nozione, è quèllo che è; è perfettissimo; è infinito; e così lo pensa Dio come l' uomo.[2]

---

[1] *Si vero id contendant esse infinitum genus* (cioè che i tre angoli d' un triangolo rettilineo siano eguali a due retti, ch'è l' esempio riferito poco fa dallo stesso Vico), *quia ad eum trianguli archetypum accommodari innumeri trianguli possunt, id sibi habeant per me licet; nam vocabulum iis lubens eondono, dum ipsi de re mecum sentiant. Sed enim perperam loquuntur, qui decempedam dixerint infinitam, quod omne extensum ad eam normam metiri possint.* » (*De Antiq.*, c. II, 17.)

[2] Galileo nota stupendamente questo privilegio del pensiero là dove distingue l' intendere *extensive* dall' intendere *intensive*, confermando così la dottrina del Vico. L' *intensive* del filosofo pisano è il *perfettamente*, com' egli stesso dichiara. Ora v' ha cognizioni, egli dice, le quali, guardate sotto il rispetto della *intensità* e della perfezione, agguagliano le divine *nella certezza obbiettiva*, perchè con essa *arriviamo a comprenderne la necessità sopra la quale non par che possa essere sicurezza maggiore.* (*Dial. de' Mass. Sist.*, loc. cit.) Gli esempi co' quali Galileo procaccia chiarire tale idea, son tolti dalla matematica; e la matematica, anche per lui, è una fattura della mente; e però la *certezza e la necessità* ond' ei parla scaturisce immediatamente dalle leggi stesse della psicologia. So che il Neoplatonico neanche qui si darà pace, ed opporrà la solita invitta necessità di certi veri che, vada o venga il pensiero, sono e saran sempre quello che sono. A questa difficoltà abbiamo già risposto (p. 243 e seg.) Il *due e due fan quattro* (direbbe un neoplatonico alla Mamiani) gli è un vero assoluto e necessario, nè io posso pensare il contrario; dunque v' ha in lui qualcosa che non m' appartiene; e però, o è Dio, o è pertinenza di Dio. Nient' affatto! Io non posso pensare il contrario; ed è verissimo: ma perchè non posso pensarlo? Perchè non posso contraddirmi; ecco la ragione immediata. Il regno della logica non è il regno

Or se tale è l'organismo delle idee, è impossibile che il pensiero partorisca e generi un'idea la quale sia infinita così nell'ampiezza come nella perfezione. Se potesse, e' già sarebbe l'infinito in atto. Se potesse, egli, col farsi, già sarebbe un *fatto*. Ma così non si contraddirebbe? Non annullerebbe sè stesso anche qui? La conseguenza, dunque, parmi chiara: il pensiero, questo nostro pensiero con tutto il suo contenuto, non possiede l'essere, non è l'essere, non si compenetra con l'essere. Questa invincibile manchevolezza d'essere, questa insuperabile impotenza d'essere, come ci si rivela? quand'è che ci si rivela? Precisamente nella stessa impossibilità d'afferrare e fermare il pensiero nell'*atto*. Ed è impossibile poter cogliere e fermare quest'atto, appunto perchè lo spirito, pensando, è già un atto, è già *fatto* (*actum*). Or se non è atto, non ci ha da esser l'atto? Io penso l'essere; io son l'essere: eppure non sono la *realtà dell'essere!* Dunque la stessa impossibilità a dedurlo come tale, mi dà il diritto a concluderne la realtà. Il che accade per una ragione detta e ridetta, che, cioè, Essere e Pensiero non sono l'*uno in due* (come direbbe lo Spaventa), non sono l'identico nel diverso, ma sono il *due in uno*, sono piuttosto il diverso nell'identico. — E qui ci è dato scorgere sempre più nettamente l'errore degl'*intuitisti* e de' *mediatisti*. Cotestoro, come vedemmo, voglion rintracciare la ragion dell'assoluto e dell'infinito nel pensiero, e ricorrono ad espedienti opposti e contrari. Gli uni ci dicon che la mente colga immediate l'Assoluto; gli altri, che lo faccia. Ora chi dice di vederlo, per me, sogna ad occhi aperti; e senz'addarsene resta impaniato nel panteismo. Chi poi dice di farlo, sogna anche lui e, per di più, diverte la

dell'arbitrio. E perchè poi non posso contraddirmi? Giusto perchè lo stesso pensiero è quello che nel *due e due fan quattro* pone gli elementi e le condizioni del giudizio: le quali io non potrei negare, senza distruggere il mio stesso pensiero. Se potessi, ne verrebbe che io farei, e non farei: cioè *farei il nulla!*

gente con *indovinelli da algebrista*, e finisce per immergersi nel nulla: talchè annullando cotesto assoluto, la sua deduzione riesce davvero ad una *bestemmia*.[1] Il Neoplatonico s' affida ad un intúito; e così esagera l' impotenza in cui è il pensiero d' esser l' *essere*. Il Neoaristotelico hegeliano, al contrario, s' affida a sè stesso; e così esagera la potenza del suo pensiero adequandolo all' essere. Entrambi dunque deducono; ma l' uno appoggiandosi nell' obbietto intuíto, o nell' *Ideato* presente al pensiero; l' altro, movendo dall' *Indeterminato* côlto o posto per astrazione immediata e subitanea. Illusione l' immediatezza dell' uno! illusione e arzigogolío logico la mediatezza dell' altro! Non intúiti, nè posizioni *a priori:* non immediatezza, nè mediatezza, ma conversione, ma processo del pensiero con l' essere. Le idee non sono l' Assoluto *significativo*, l' ente in quanto *significa*, in quanto presenta sè stesso al pensiero:[2] ma è lo stesso pensiero quello che per sè medesimo è *significativo* dell' Assoluto, in quanto è *Ragione spiegata*. Brevemente: se l' idea è mezzo, ell' è il pensiero, ma è il pensiero in quanto rappresenta l' Ideato, non già l' Ideato in quanto s' affaccia al pensiero. Or qui si compie nella sua vera forma la funzione eduttiva.

Parlando della genesi e classificazione delle varie discipline dicemmo, le scienze eduttive ridursi ad una sola, ed esser la filosofia (p. 232). La filosofia s' intrinseca con tutte le scienze; e però è anch' ella induttiva e deduttiva la sua parte. Ma anch' essa è autonoma, anch' essa è trascendente, e come tale è di natura eduttiva; poichè non cessando d' alimentarsi de' tesori adunati dalle altre discipline, nondimeno sa e può trovare alimento in sè stessa, e per sua propria virtù. Se le idee infatti hanno lor fondamento in natura, nessuna funzione basterebbe

[1] *Hinc adeo impiæ curiositatis notandi, qui Deum Optimum Maximum a priori probare student: nam tantundem esset, quantum Dei Deum se facere, et Deum negare, quem quærunt.* (VICO, *De Antiq.*, c. III, 8.)

[2] MAMIANI, *Lett. al Dott. Brentazzoli*, p. 55.

a scioglierle da' viluppi delle sensate apparenze, ove la stessa mente non sapesse partorirle. Tra il fantasma e l'idea, tra la *forma metafisica* e la *fisica*, ci è quel medesimo intervallo esistente fra il senso e la ragione. Or tuttochè le idee pongan radice nella natura e si muovano in questa, nondimeno con lieve soccorso del senso elle possono esser generate dalla mente, poichè a concepir l'idea del circolo, o meglio, a fissare il concetto del circolo nella nota che costituisce la sua perfezione e trasformarla in idea o *forma metafisica*, non v'ha mestieri di prolungati lavori d'astrazioni e di generalizzazioni. La mente perciò nel concepirle fa altrettanti giudizi eduttivi.[1] Il giudizio eduttivo è diverso, così nella forma come nel contenuto, dal giudizio induttivo, e dal deduttivo. Il suo carattere specificante dicemmo radicarsi innanzi tutto nella relazione de' suoi termini, e quindi nell'origine dell'attributo. L'attributo non è dato dal fatto; e però non è sintetico *a posteriori*. Non è ricavato dal soggetto e applicato al soggetto stesso come parte del suo contenuto; e quindi non è di natura analitica. Non è ripetizione del medesimo soggetto; e quindi non è identico. Il giudizio eduttivo serba in-

---

[1] Se pensare, come altrove mostrammo, è giudicare, e giudicare è un atto di conversione in quanto che convertire è scorger la medesimezza e la differenza ad nn tempo; ne viene che il giudizio è la sintesi di due elementi, *conversione del vero col fatto*, sintesi della medesimezza generica (*vero*) e della diversità specifica (*fatto*). Ora guardando alla funzione speciale onde la mente forma concetti e giudizi, ricavammo esser tre i sommi generi a cui essi potranno rimenarsi, e li appellammo induttivi, deduttivi, eduttivi. Questa divisione è essenziale, perchè si fonda principalmente nella differenza del contenuto de' giudizi, e perchè dà origine alle tre funzioni metodiche. Si fonda dunque su la dottrina della conoscenza e della scienza, e perciò è razionale e compiuta. L'atto del giudicare, infatti, è sempre identico nella sua forma logica, poichè è sempre nna conversione al pari del concetto ond'emerge; ma differisce nel contenuto, ed ecco l'origine delle tre differenze di giudizi. Tutte quelle innumerevoli distinzioni e classi e divisioni e suddivisioni di atti giudicativi fatte da Aristotele sino al Kant e al Rosmini, sono spartizioni secondarie, le quali riguardano l'estensione, la quantità, la relazione, la forma e l'indole de' giudizi; ma riescon tutte incompiute.

dole essenzialmente sintetica, e però sgorga dallo stesso pensiero per virtù e necessità eduttiva. Ma qual sorta di sintesi è cotesta? Non è sintesi *a priori* nel senso de' Neoplatonici, perocchè l'obbietto non è dato da nessun intúito o visione trascendentale. Non è sintesi nel senso dell' Idealismo assoluto e del Criticismo, perchè l'obbietto non è posto per mera legge dialettica, e neanco per non so qual cieca necessità subbiettiva.[1] Il giudizio eduttivo è un vero atto sintetico, un atto sintetico trascendentale per eccellenza perchè l'attributo non è nel soggetto, e nondimeno è posto dal soggetto.[2]

Qual è l'oggetto di questa sintesi trascendentale? È appunto ciò che le *forme metafisiche* possiedon di comune. È ciò che nel concetto e nelle determinazioni ideali scopriamo d'infinito, non già nell'ampiezza, ma sì nella perfezione. La funzione eduttiva dunque è funzione dialettica, dialettica ascensiva. Perciò eduzione delle idee non vuol dir la pura e semplice generalizzazione delle qualità dell'essere: vuol dire accrescimento dell'essere; vuol dire concentramento dell'essere nella

[1] I giudizi *sintetici a priori* di Kant non sono propriamente *a priori*, ma si riducono a giudizi *analitici*.

[2] Il processo conoscitivo è, per dir così, una catena, gli estremi della quale sono due sintesi, e però due forme di conversione; l'una di esse è *originaria*, e l'altra *finale*. Quella precede, come si disse, ogni riflessione, e costituisce il *Primo psicologico*, l'unidualità primitiva; la quale, facendo possibile la formazione de' concetti mercè il processo psicologico, toglie quell'apparente petizion di principio tra la necessità per cui ogni giudizio deve importare il concetto, e la necessità ond'il concetto debb'essere un atto giudicativo. La sintesi *finale* poi riesce al *Primo vero metafisico*, il quale devesi convertire col *Principio metafisico*. Avviene perciò che la sintesi *originaria* sia costituita dal pensiero e dal suo obbietto che è l'essere in quanto indeterminato; e però è sintesi *naturale* essendo posta dalla stessa natura (p. 343 e seg.). La sintesi *finale*, per contrario, ha per oggetto l'essere determinato ideale, e *determinabile* in quanto reale; e per ciò è sintesi superiore alla natura essendo prodotta dallo stesso pensiero. Queste due sintesi dunque sono due giudizi d'indole sintetica, ma diversissimo n'è il contenuto; per la ragione che, se nel primo d'essi l'obbietto è posto da natura, nel secondo è posto dalla stessa mente.

sua idealità. Or se tale è la natura di questa funzione, accade che il principio ond' ella è governata non possa esser quello d' identità, di repugnanza, di causa e simili; stantechè qui non si tratti di logica formale la cui materia è costituita, in generale, da' giudizi deduttivi, nè di logica induttiva, i cui giudizi riposano sul principio di causalità e di sostanza empiricamente intesi. Se il fine della logica formale sta nel fissar le norme del ben pensare, e il fine della logica induttiva nel porgere i criteri a fruttuosamente sperimentare; è chiaro esser necessaria una logica la quale sappia ritrovare il *vero* facendolo, se pure s' ammette che la metafisica abbia da essere una *Critica del vero*. Ed è chiaro altresì esser necessario un principio che sappia guidarci nel processo di siffatta critica, il qual principio è appunto, come altrove toccammo, quello della Conversione (p. 250).

Or questa funzione eduttiva, di natura essenzialmente dialettica, non va dall'effetto alla causa, nè dalla causa all' effetto: non va dalla sostanza alla determinazione, nè dalla determinazione alla sostanza. Le idee non sono effetti, non sono risultati, nè determinazioni dell'Assoluto. Se così fosse, come sarebbe possibile il transito dialettico? Il passaggio dialettico (πορεία) è solamente possibile dov' è possibile medesimezza e differenza; dov' è possibile intervallo e continuità; dov' è possibile, insomma, conversione di termini. I termini in quest' ordine di cose, da una parte, sono le idee, la *Ragione spiegata*; dall' altra sono le stesse idee, le stesse forme metafisiche, ma in quanto concludono nel loro ideato, nell' ideato come Principio e Mente reale, nell' ideato che basti a sè stesso (τὸ ἱκανόν), nell' ideato che nulla suppone, ma che si pone (τὸ ἀνυπόθετον). Intanto la ragione, tuttochè secondo le leggi altrove notate del processo psicologico debba mover dalla natura e dal senso, nondimeno, come tale, è *caussa sui* (*suitas*); e l' effetto di tal cagione è la scienza, le idee, le quali, in quanto forme

metafisiche, si riferiscono all'Assoluto. E cotesto Assoluto alla sua volta è *Caussa sui* (*Aseitas*), ma è anche cagione del mondo in quanto è Mente; e l'effetto di tal cagione è lo spirito, non già come *Ragione spiegata*, come Νοῦς, come attualità, ma come virtualità, potenza, materia, natura, conato. Ora questa evidentemente è conversione, e quindi è sintesi eduttiva. Ed è tale in quanto procede da causa a causa, in quanto concatenando *caussas caussis* (p. 275) le annoda e distingue ad un tempo, perchè in realtà le s'immedesimano e si distinguono anche fra loro. Il perchè, se da una parte qui abbiamo le idee, le forme metafisiche, la *ragione spiegata*, la coscienza, il Vero; mentre dall'altra abbiamo l'Assoluto, l'Assoluto in quanto è mente, in quanto è la Mente, in quanto è il *Fatto* per eccellenza; in una parola, se da una parte abbiamo quel che il Vico direbbe le *Menti*, e dall'altra *Dio:* ne viene che in questo *Mondo delle Menti e di Dio,* in quest' organismo del pensiero con l'essere, il passaggio dall'un termine all'altro non è processo deduttivo, nè tampoco induttivo, ma è processo essenzialmente eduttivo, perchè anche qui ha luogo la *conversione del vero col fatto*, cioè la conversione delle Menti con Dio, della logica con l'ontologia, dell'ideologia con la metafisica. Sarà un'alchimia anche questa? Potrebbe stare. Ma chi ben la consideri, anzichè un'alchimia, scorgerà in essa il fondamento della prova legittima, vera, positiva intorno all'Assoluto.[1]

---

[1] Le tre ordinarie maniere d'argomentare l'esistenza di Dio furon ben cento volte dimostrate deboli, incompiute, fallaci, per la solita ragione che, non racchiudendo processo, mancano perciò di valore propriamente *dimostrativo.* Il così detto *argomento ontologico,* per es., qualunque ne sia la forma datagli da Anselmo, Cartesio, Malebranche, Fénelon, Leibnitz, Gerdil, Rosmini, Gioberti, Mamiani e simili, non può concludere alla realtà assoluta, perchè, comunque e' si squadri, ha sempre un valore deduttivo. Gli argomenti poi detti *fisico, morale, cosmologico,* sono sforniti d'ogni rigor di prova razionale, in quanto che si riducono alla forma induttiva, la quale, in tal caso, racchiude una petizion di principio. Laonde se la deduzione move da un *Intùito,* siamo nella ipotesi; e la scienza non può accettar le ipotesi come principii, tuttochè se ne possa e debba giovare

È dunque vero, è verissimo che l'uomo da sè e con la propria mente faccia Dio. E lo fa dapprima col senso, poi con l'immaginazione, da ultimo con la ragione. Col senso lo vede immediatamente nella natura, lo sente nella natura. Con l'immaginazione lo vede attraverso alla natura, ma lo *sente* in sè medesimo. Con la ragione

lungo il suo processo come d'altrettanti mezzi. Se poi muove da un *Indeterminato,* siamo nel formalismo psicologico, nell'arbitrio logico, e però si riesce agl' *indovinelli da algebristi.* L'una forma di deduzione perciò non dimostra, chè anzi invoca appunto l'Assoluto per dimostrare: l'altra invece dimostra troppo, e perciò non dimostra nulla. Dunque l'argomento *eduttivo* o della *conversione,* che noi contrapponiamo a qualunque forma di deduzione e d'induzione, è prova legittima, stantechè racchiuda il vero termine medio, il vero *mezzo* tra il mondo e l'Assoluto. Il solo Trendelenburg ha parlato d'una forma di prova ch'ei chiama *argomento logico,* il quale potrebbe avere alcun riscontro col nostro. Ma non poche sarebbero le difficoltà nelle quali intoppa il dotto tedesco, chi guardi al concetto del *moto* ch'ei pone a capo delle categorie. Nell'ordine psicologico noi moviamo dal *Vero che per necessità eduttiva si converte col Fatto:* e ne ricaviamo che cotesto *Fatto* non è già *moto,* anzi pensiero per eccellenza, mentalità assoluta. Or bene s'e' fosse *moto,* come saria possibile una *conversione?* E mancando la possibilità della conversione, come farà, l'illustre autore delle *Ricerche Logiche,* a salvarsi dal pericolo d'un vuoto formalismo?

Giova qui rispondere ad un'obbiezione. Si dirà: cotesto vostro peregrino argomento, in somma delle somme, si riduce ad una forma d'induzione. Dall'effetto, andate alla causa; dal particolare, al generale; dalla determinazione, alla sostanza; dal finito, all'infinito. Brevemente, dal mondo salite a Dio, sia che consideriate la natura, sia che lo spirito, ovvero le idee.

Rispondo: induzione pura e semplice, no; ma processo induttivo: il quale, compiendosi nel processo eduttivo, assume quindi valore d'argomento *razionalmente positivo.* Dio, a parlar proprio, non è pura sostanza, causa, essere infinito solitario; nè il mondo è pura qualità e determinazione, puro effetto, puro finito posto dall'infinito. Se Dio fosse cagione semplicemente presa, il mondo (l'effetto) ne sarebbe l'atto. Se fosse sostanza, il mondo ne sarebbe la modificazione. Chi ci salverebbe dal panteismo? Se poi fosse infinito *ut sic*, perchè, domanderò io, se basta a sè stesso ha da porre il finito? Dio è tutte queste cose, infinito, causa, sostanza e simili, ma è tale, perchè principalmente è idea, pensiero, mentalità. Or non è anch'egli mente e pensiero l'Universo? L'argomento della conversione, dunque, non va dal mondo a Dio, non procede dall'effetto alla causa (chè non procederebbe davvero), ma va, ma *procede* da causa a causa annodandole insieme. E le annoda, perchè serbano medesimezza e diversità; le annoda, perchè adopra il mezzo delle idee; le annoda, perchè educe le idee, e perchè queste idee converte con l'ideato. — Un'ultima osservazione che avrei dovuto fare già in altro luogo: me-

lo vede nelle sue stesse idee, perchè lo fa come idea; e così l'*uomo* (ripeto la bella frase del Gioberti) giunge a *rendere a Dio la pariglia.* L'idea dell'Assoluto ha anch'egli i suoi annali ne' diversi momenti della storia e del processo psicologico. Ma nel far cotest'idea, e proprio quando l'abbiam fatta, noi somigliamo a quell'artefice che s'affatica e suda e si travaglia nell'incarnare il tipo che gli splende dinanzi alla fantasia, mentre la stessa natura potrebbe offrirglielo vivo e palpitante nella infinita ricchezza delle sue creazioni. Novello e arditissimo Prometeo, il pensiero del filosofo non abbisogna d'alcuna scintilla: la scintilla della vita s'agita già vivissima nell'opera stessa delle sue mani. Perocchè quando il pensiero abbia prodotto l'idea dell'Assoluto, e' tosto s'accorge d'aver prodotto quello che già c'era, quello che è il Fatto per eccellenza, e che non può esser fatto perchè di sua essenza è il *Fare.* E così pure ci accorgiamo di far Dio con la scienza e con l'attività riflessa, solo perchè è egli innanzi tutto che fa noi come potenza, perchè siamo potenza, perchè siamo termine del suo atto.[1]

glio tardi che mai. Il *Gioberti* accenna una sola volta (quant'io sappia) al metodo *eduttivo,* e lo fa consistere nell'andare dal particolare al particolare, dal generale al generale (*Protol*, vol. I, p. 159). È precisamente la funzione *deduttiva* come la intende, per esempio, *Stuart Mill.* La *eduzione del Gioberti,* com'è evidente, non ci ha che vedere con la nostra.

[1] Questa precisamente è la facoltà della quale, come dice Cartesio, ci ha saputo fornire la stessa natura, e con la quale noi, *producendo l'idea di Dio,* conosciamo Dio. (*Troisièm. Object.*, X, *Rep.*) A questo proposito giova notare come il senso unicamente vero onde l'A. delle *Meditazioni* chiamava *innata* l'idea di Dio e da Dio stesso dicevala *impressa nella mente* (*Medit.* III e V), stia in ciò; che cotesta idea non può esser finta o supposta o immaginata, ma ha da essere posta, cioè tratta necessariamente, razionalmente dal pensiero come ogni altra idea che racchiuda necessità obbiettiva e metafisica. Chi a questa maniera non voglia intendere il filosofo francese, non giugnerà mai a salvarlo dalle aperte contraddizioni nelle quali inciampa senza rimedio tanto chi voglia interpretare l'idea cartesiana dell'infinito *ad usum Delphini* come fanno gl'intuitisti, gli spiritualisti e i teologisti, quanto chi si piace d'interpretarlo, come fanno gli hegeliani, con la solita critica *ad libitum,* secondochè altrove dicemmo a questo medesimo proposito (p. 176). L'idea di Dio vien fuora mercè *quell'analisi divina de' pensieri umani* (ripetia-

Qui pervenuti, nasce spontanea una considerazione storica. Posta la natura e l'origine delle idee secondo che vonn' essere interpretate nell'autore della Scienza Nuova, è agevole scorgere com' egli solo ne' tempi moderni abbia accennato ad un accordo verace, diffinitivo, in siffatta quistione, fra il Platonismo e l'Aristotelismo. Egli consegue cotesto accordo non già operando una meschianza od una specie di combinazione meccanica fra i due sistemi come tanti sono riusciti a fare, ovvero negando l'uno in grazia dell'altro; ma negandoli e correggendoli entrambi, e rispettando e inverando nel medesimo tempo tanto l'esigenza peculiare dell'uno, quanto quella dell'altro indirizzo speculativo. E tutto ciò egli ottiene a due patti:

I. Accetta dal Platonismo le idee come *infinitæ, non amplitudine, sed perfectione;* ma le accetta non come poste *al di là* dello spirito, anzi come fatte, come prodotte dallo stesso spirito. Accetta insomma le idee, e da *divine* le fa *umane.* Le accetta umanandole. Perciò indía l'uomo; fa l'uomo *naturalmente* divino; pone il divino anche nel mondo, ma senza che questa sua NOVELLA METAFISICA INNALZATA SU LE IDEE UMANE, come vedremo, neghi menomamente l'esigenza platonica d'un Assoluto presente al mondo.

II. Accetta dall'Aristotelismo il gran principio che l'essenza e la ragion precipua ed efficiente delle cose risegga nelle stesse cose, non fuori; che insomma le idee siano anche nelle cose; che costituiscano tutta la vita, tutta l'energia e la profonda attività della stessa natura; l'essere stesso della storia e del mondo. Ma nel medesimo tempo nega risolutamente gli *Universalia aristotelica;*[1] e li nega perchè inutili, anzi perchè esi-

---

mo anche qui le belle parole del nostro filosofo), la quale *guidandoci fil filo entro i ciechi laberinti del cuor dell'uomo, saprà darci non già gl' indovinelli degli algebristi, ma la certezza quant' è lecito umanamente,* nel conoscere metafisico. (*Lett. al Solla*, p. 14).

[1] VICO, *De Antiquiss.* Cap. II.

ziali alla scienza, all' oratoria, all' arte, all' educazione della mente e del cuore, alla politica, alla religione, alla pratica della vita, alla società, ponendo invece la *forma metafisica* piena, il *genere* che di sua natura è realtà piena, realtà salda, realtà comprensiva.

Or se tutto questo è vero, non ha egli avuto cento e mille ragioni il Mamiani di sentenziare: il Vico essere il *vero e ardito innovatore della teorica delle idee?* Ma coteste parole son parole d'oro per noi, non per chi le ha così felicemente scritte. Pel Mamiani e per qualsiasi platonico e neoplatonico, invece, le son parole di ferro, parole di piombo, e anche peggio. Perchè se il Vico avesse rinnovato la dottrina delle idee nel senso del Neoplatonismo, in lui, in cotesta sua teorica, non vi sarebbe nè verità, nè ardimento di sorta. Avrebbe svecchiato e ricantato, anche una volta, cose già vecchie e stantíe![1]

---

[1] Per queste ragioni, e per quelle dette innanzi, può vedersi come il Vico intenda benignamente e come accortamente corregga la dialettica platonica, in ispecie nella sua parte ascensiva, contraddicendo perciò agl' indirizzi estremi dell' Aristotelismo, e legittimandone sempre più l' indirizzo mediano. Abbiamo detto che, secondo il metodo dialettico del nostro filosofo, la realtà d' un essere cresce in ragion diretta della sua generalità, ma della sua generalità *ideale*, non già *concettuale*. Per chi intenda severamente la dialettica platonica, per esempio pel Ravaisson, l' essere in lei va scemando in ragione che procede e sale dal meno generale al più generale. Or bene, la prima guisa d' ascensione dialettica, ch' è la vera platonica secondochè la intende il Vico (Vedi le sue parole citate avanti), non s' oppone all' esigenza del beninteso Aristotelismo chè anzi lo Stagirita deve accettarla in forza del suo stesso metodo. Andare da individuo ad individuo, salire da una forma inferiore ad una forma superiore, da un atto ad un altro atto come fa Aristotele, è procedere dal meno perfetto al più perfetto; che vuol dire, dalla nota *specificante* d' un essere, ad un grado superiore della sua stessa idealità. Si può dunque affermare che una secreta parentela esista fra il processo ideologico del Platonismo, e quello dell' Aristotelismo; e che perciò l' *universale* aristotelico, inteso bene, non contraddica all' *idea* platonica ove però sia interpretata come *forma metafisica*. Se questo è vero, non è niente improbabile che Aristotele *avesse trasportato ne' suoi libri il metodo che Platone praticava nell' insegnamento*, secondochè congettura il SIMON (*Theod. de Platon et d'Arist.*, p. 27. — Ved. anche JANET, *Sur la Dialectique dans Platon* etc., p. 282. — NOURISSON, *Exposition de la Théorie platonicienne des idées*, ed. cit. II. — RITTER, *Hist. de la Phil. ancienne*, t. 2, l. VIII. Anche il Rosmini accenna a questo punto tanto nella *Teosofia* quanto nel suo *Ari-*

stotele). — Riguardo poi al valore della dialettica di Platone, parmi che il modo onde il Vico dà segno di vòlerla intendere, sia accettevole. Chi consideri con qualche diligenza segnatamente il *Parmenide* e il *Sofista*, di leggieri s'accorgerà che il metodo dialettico platonico è tale, perchè serba indole piuttosto eduttiva, anzichè deduttiva. Questo metodo, a dir vero, non istarebbe molto in armonia con la dottrina dell' ἀνάμνησις che è capitale in altri dialoghi: ma perciò appunto sarebbe un progresso e una correzione che Platone avrebbe fatto a sè medesimo. Sonnonchè lasciando di ciò, la posizione speciale del problema metafisico pel filosofo Ateniese risguarda precipuamente la relazione o principio di medesimezza e d'alterità, por cui ribatte le due soluzioni ogualmente erronee che ne dettero le due grandi scuole d'Eraclito e di Parmenide. Questa, direbbe Hogel, è la *funzione istorica* di Platone considerato come *filosofo greco* rispetto alle filosofie anteriori. L' *Uno* in sè riesce inconcepibile; ma non è tale anche l' *Altro* in sè? La conclusione perciò non era difficile; ed è che nel *medesimo* ci ha da essere anche il *diverso*, e nel *diverso*, come tale, anche il *medesimo*. Ma forse che l' *uno*, come *uno*, diventa anche l' *altro?* Ecco precisamente l'inganno de' panteisti d'ogni colore in generale, e, in particolare, l'errore de' critici che interpretano hegelianamente il filosofo greco. Lasciando staro questo o quel passo di questo o cotesto dialogo, in lui è chiaro un principio che basta per tutti: *Nessun contrario può mai divenire il suo proprio contrario.* Con tutto ciò non è altrettanto chiara in esso l' attinenza che ci ha da essere fra' contrari, ed ecco perchè Platone andava saggiando or la μίμησις ed or la μέθεξις. Nondimeno chi non si volesse attaccare al solo *Parmenide* e al *Sofista*, come fanno gli Hegeliani, ma porgere debita ragione anche agli altri dialoghi e però all'insieme delle dottrine platoniche, vedrebbe che l'esigenza del principio della *Conversione* in lui è presentita. Dico l'esigenza non il principio stesso, e tanto meno la dimostrazione del medesimo. Secondo tale esigenza, della quale non sarebbe difficile rintracciare i germi nel *Parmenide*, Platone accorda i contrari, non già compenetrando il medesimo col diverso, ma convertendoli. Col che io non intendo affermare che nel maestro d'Aristotele non sia facile scorgere una tendenza talora assai spiccante verso l' Idealismo trascendentale. Se così non fosse, l'esposizione del suo discepolo sarebbe da ritenersi come al tutto infedele e bugiarda: il cho non fu mai detto, nè pensato da nessuno storico e da nessun critico. Gli Hegeliani anzi ce no porgono oggi splendida prova, come avvertimmo, segnatamente il Vera, il quale ha creduto d'aver già bell'e dimostrato come la dialettica platonica, tuttochè incompiuta, sia proprio quella di Hegel, nè più nè meno. Or la critica seria e non parziale, massime quando si tratti de' Dialoghi platonici, dee farsi consistere innanzi tutto nell' accordare Platone con sè stesso, per indi accordarlo, se è possibile, col sistema che ci frulla nel capo. Ma non tutti fanno così! Quando l' hegeliano afferma, per es., che il τὸ ἐξαίφνης del *Parmenide* sia proprio il *divenire*, il τὸ ἕν l'*essere*, e 'l τὸ ὄν il *non-essere*; cotesta sarà critica sottile, acuta, maravigliosa, ma non sarà altrettanto vera nè come critica interpretativa, e tanto meno poi come critica filosofica. Diranno; questa nostra critica risulta a fil di sillogismo dall'analisi del *Parmenide*. Ma forse che tutto il Platonismo è nel

Parmenide? Certo, soggiungeranno; il Parmenide è svolgimento o complemento necessario di tutti gli altri dialoghi, e rappresenta perciò la forma schietta, vera, conseguente della teoria platonica. Ecco precisamente, dirò io, un'interpretazione parziale fatta a proprio comodo! Intendiamoci: nel Platonismo, nella mente di Platone, anche noi scorgiamo due forme, due periodi, o, se si vuole, due momenti di speculazione: quello in cho prevale il sentimento, l' immaginazione e però il mito e la tradizione; e l' altro in cui predomina e signoreggia nella nudità sua la ragione, e la coscienza speculativa. Svolgimento e processo fra l' una e l' altra forma ci è, e ci ha da essere; e ufficio dolla critica positiva è il far vedere che se fra queste due forme vi è contraddizioni o controsensi, coteste contraddizioni non sono cotanto grossolane quanto sarebbero, se fosse vera la critica di certi critici passionati. Tra la *Repubblica* e le *Leggi*, si dice, havvi un' aperta contradizione nell'ordine delle ideo politiche: sogni nell' una, e sodezza e positività nelle altre; e così pure fra il Dio del *Parmenide*, e il Dio degli altri dialoghi. Invece a noi pare che come le *Leggi*, per dire un esempio, non sono altro che la *Repubblica* guardata nella sua opportunità o possibilità, parimenti il *Parmenide* non sia che il *Timeo*, il *Teeteto*, il *Sofista* ecc., ma considerati come uno sforzo di potente speculazione per ligittimare e correggere il medesimo principio metafisico. Ebbene, a questo medesimo indirizzo, che traspare dall' insieme delle dottrine platoniche, dovrebbe sapersi ispirare la critica che volesse esser feconda; perchè Platone, come ogni grande ingegno, è d' uopo compierlo, correggerlo, ma non distruggerlo. Or questo precisamente fanno gli Hegeliani con Platone; lo distruggono. E lo distruggono per la semplice ragione che nelle lor mani lo svolgimento e il processo del pensiero di questo filosofo, non è altrimenti svolgimento ma cangiamento, ma contraddizione, ma negazione. Interpretate infatti la dialettica del *Parmenide* com' essi fanno: accade che questo dialogo starà in aperta contraddizione col principio nel quale si cardinano il VI o 'l VII della *Repubblica* (Trad. Cousin, t. 10, p. 50), con quello delle *Leggi* (X Lib., id.), con quello del *Fedro* (t. 6, p. 49), con quello del *Fedone* (t. 1, p. 274) e, in gran parte, con quello del *Timeo*, intendendo quest'ultimo ben altrimenti che non abbia fatto il Martin fra' moderni. E così il Parmenide, girato e rigirato e rimpastato dalla lor critica, dovrà evidentemente, anzichè inverare e correggere, contraddire il concetto dell'Assoluto, secondo che ci è descritto nel Dialogo ultimo citato: πατήρ, καὶ ποιητής, καὶ δημιουργὸς τοῦ κόσμου (*Tim.*, 29, E.) Ora è egli possibile questo voltafaccia nella mente del gran figliuolo d'Aristone massimo nell' età provetta e grave nella quale probabilmente scrisse il *Parmenide?* Non somiglierebbe, se così fosse, a certi filosofi de' nostri giorni che con incredibile disinvoltura sacrificano oggi a Cristo e s' inginocchiano domani al diavolo, o viceversa? Ed è questa la critica seria, coscienziosa, onesta in filosofia? È egli onesto e serio e coscienzioso il dire e lo scrivere, per esempio, che l'Assoluto dell' Idealismo assoluto sia precisamente quello dell' Idealismo platonico? Oh i miracoli de' riscontri storici!

Capitolo Decimo.

DEL PRINCIPIO METAFISICO.

Abbiamo detto che la dialettica ascensiva poggia al Primo vero metafisico mercè la virtù eduttiva del pensiero; e ch' ella stessa poi diventa discensiva, dove quel Primo vero assuma valore e natura di Principio metafisico. La interna costruttura di cotesto principio costituisce quel che noi diciamo *processo ideale.* Ma innanzi tratto intendiamoci con gli avversari d' ogni qualunque metafisica, ai quali probabilmente non saranno bastate le cose dette sin qui.

La Natura, abbiamo affermato più d' una volta, è un processo; ed è tale perchè è numero che volge ad unità: il che ci è confermato oggi splendidamente dalle scienze fisiche e naturali. D' altra parte lo Spirito, sia che si consideri nella genesi psicologica, sia che nella genesi storica e sociologica, è anch' egli un processo, ma in quanto è unità che, in sè medesima attuandosi, diventa numero. Or s' egli è vero che sì la natura come lo spirito debbono aver di sè medesimi una ragione tanto rispetto all' essere quanto all' operare, cotesta ragione, perchè serbi legittimità di principio, non può esser numero che volga ad unità, e nemmanco unità che diventi numero, se pur vogliamo salvarci dalle strette d' un circolo vizioso. Dunque non v' è scampo: il *nescio quid* innanzi a cui ammutoliscono il materialista e il fenomenista, il τὸ ἀνυπόθετον di cui ha tanta sete lo scettico sistematico, l' *Inconoscibile* la cui realtà è pur confessata dal positivista, e, in somma, il *Deus absconditus* de' *filosofi dell' avvenire,* altra natura non potrà avere fuorchè quella d' esser nel medesimo tempo numero diventato unità, e unità diventata numero. Così, e solamente così, cotesto παντελῶς ὄν attorno a cui si travaglia il pensiero e la storia, potrà rivestire dignità di prin-

cipio, assumendo insieme valore essenzialmente dinamico e dialettico. Perciocchè ov' ei non racchiudesse le medesime condizioni anzidette, non solo non potremmo sperare di conoscerlo in verun modo, nè egli ci apparterrebbe per nessun titolo, ma, ciò che più monta, e' sarebbe di per sè stesso impossibile addirittura. Che se poi quelle due condizioni fossero in lui così come sono per entro alla natura e al mondo dello spirito, non potrebbe non riuscire onninamente inutile tanto alle cose quanto alla scienza. Col solo raddoppiare i medesimi elementi non soltanto egli non ispiegherebbe nulla di nulla, ma avrebbe d' uopo d' essere spiegato egli stesso innanzi tutto.[1]

Se dunque l' *Inconoscibile* non è un puro fiato di voce ma è una realtà, e' debb' essere insieme, a dir così, natura e spirito, cioè Forza e Pensiero. Di fatto se la natura è numero volgentesi ad unità e quindi conato energia che transita ad atto, si può chiedere: dond' ella viene, e com' è ch' essa incomincia? Comincerà da sè medesima? Dunque dee cominciar come potenza, e quindi come sintesi confusa e indeterminata. Or non è egli cotesto un cominciamento assurdo e grossolano? Avrà seco qualche idea, si può rispondere: può esser determinata in qualche modo. Ma, se è così, tale idea o è

[1] Tanto nel *processo ideale* quanto nel *processo cosmico*, tanto nel Mondo quanto nell' Assoluto, gli *elementi* (dirobbe il Vico) sono i medesimi; ma diversa è la relazione di essi, e quinci diverso il contenuto cho ne risulta. L' unità e la moltiplicità, il *medesimo* e 'l *diverso*, riseggono così nel sensibile come nell' idea; ma il *diverso* dell' uno non è quello dell' altra. Ecco il profondo dissidio metafisico fra il Platonismo e l' Aristotelismo; ed ecco il precipuo difetto dell' esposizione delle idee platoniche fatta da Aristotele, e la parte non vera della sua critica. (*Metaph.*, I, 6). Nel Platonismo il *diverso*, checchè ne dicano certi critici, serba doppio valore (τὸ ἕτερον, τὸ ἄλλο) al quale ci ha badato segnatamente lo Stallbaum (*Proleg. in Parm.*, l. I, V). Però tutta la confusione d' Aristotele, secondo cho ha osservato lo Zeller, sta nell' aver egli trasandato il divario che corre fra la *moltiplicità in quanto è materia delle idee*, o la *moltiplicità in quanto è fondamento del mondo materiale* (Op. cit., p. 432). Vedremo come anche qui il nostro filosofo, pur legittimando il Platonismo, corregga col suo concetto metafisico l' Aristotelismo.

dentro, o è fuori di quella potenza. Se dentro, dunque non è potenza: se fuori, eccoci al di là della natura. D'altra parte, se lo spirito è un atto di fronte alla natura, non per questo ei potrà cogliere e fermare cotest'atto e afferrar sè medesimo come atto, poichè pensandosi, come dicemmo, egli di già è un atto, è *fatto* (*actum*); e perciò, come la natura non può cominciare da sè, parimenti lo spirito non potrà finire in sè. Non è dunque necessario un atto? Or l'Inconoscibile, il *nescio quid* de' filosofi dell'avvenire che ha da essere Forza e Pensiero, è per l'appunto cotesto atto; è l'Atto della natura, in quanto la natura è potenza; ed è l'Atto dello spirito, in quanto lo spirito è *actus in actu*, e perciò infinita potenzialità. Ma un atto che dee contenere la natura e lo spirito, e che quindi ha da essere Pensiero e Forza, non è per ciò stesso un Primo e nel medesimo tempo un Ultimo? Non sarà quel primo e quell'ultimo anello a cui, per dirla con Aristotele, tutto è sospeso, e al quale tutto s'indirizza.[1]

Se non che, comunque si voglia riguardare il concetto del multiplo e quello dell'unità, la relazione che vi si occulta tien sempre del quantitativo, dell'estrinseco, del matematico, del puramente logico. La ragion metafisica positiva può andare un po' più in là, potendo volger l'occhio a qualcosa di più riposto, di più intimo, di più affine alla nostra natura. Ella dee muovere dall'uomo stesso, dallo spirito, dalla psicologia, dalle idee, come abbiam visto nell'altro capitolo; e però movere altresì da un immediato, da un *certo* ch'è anche un *vero*, dal concetto della *triplicità psicologica*. La quale essendo soggetto oggetto e relazione, importa la legge della medesimezza e della differenza con sè medesima, e con la natura: importa una sintesi iniziale e originaria che sia

[1] Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐπὶ τὸ κατω οἷόν τ' ἐστὶν ἐκ' ἄπειρον ἰέναι, τὸυ ανω εχοντος ἀρχην. (*Metaph.*, II). In altro luogo dice che terra e cielo sono sospes al suo *principio immobile* (*Id.*, VII, 12). Ma come vi stan sospesi? Ecco uno degli errori metafisici dell'Aristotelismo.

insieme unità e dualità. Or cotesta triplicità psicologica rudimentale, che incarnandosi nel gemino processo teoretico e pratico della psiche umana attinge dignità d'autocoscienza e di *Ragione spiegata*, noi possiamo innalzarla a valore non già quantitativo, ma essenziale, ciò è dire non a valore puramente concettuale, ma ideale. Ella quindi ci si presenterà determinata nella pienezza delle tre somme primalità che sono il *conoscere*, il *volere*, il *potere*. Di queste tre somme primalità appunto dee potersi essenziare (come osservò prima del Vico il Campanella) il τὸ ἀνυπόθετον, affinchè egli possa aver natura di Principio metafisico.[1] Laonde avviene che se cotesta triplicità, psicologicamente avvisata, è processo e moto e conato, metafisicamente è anche un processo, ma è un processo già risoluto; è anche un moto, ma è moto del moto; è anche un conato, ma conato che è atto. E a diventar tutto questo ella non ha bisogno di passare dal τὸ ἀόριστόν al τὸ τέλειον, dall'omogeneo e indeterminato all'eterogeneo e determinato, dalla sintesi all'analisi, e però da una facoltà o funzione inferiore ed elementare, ad una facoltà superiore ed attuale. Ella non ha bisogno di *farsi*, di convertirsi con seco medesima invocando un sussidio dal di fuori. Non ha bisogno di puntellarsi nel senso e di mediarsi con la natura e d'alimentarsi ne' fatti e d'arricchirsi dell'esperienza. Essa non è intendimento, nettampoco immaginazione. Non è libero arbitrio, nettampoco passione. Ella è piena libertà, libertà determinata, poichè è piena e determinata ragione. Ma non è altresì

[1] Non si confonda l'uso che noi qui facciamo del concetto della *triplicità psicologica* nel chiarirci la nozione dell'Assoluto, con l'abuso fattosene in passato appo certe scuole di filosofi. Ne rammento un solo esempio. Plotino e gli Alessandrini, per ispiegarsi la *triplicità delle ipostasi* in Dio, ricorsero alla psicologia (Ved. *Enn.*, 5, l. I, c. 10, trad. del Boulliet), e, come gli storici sanno, arzigogolarono mirabilia su la Intelligenza suprema onde rampollano gli ordini del sensibile e quelli dell'intelligibile. Ma, com'è agevole vedere, tanto il loro concetto della *triplicità psicologica* è discosto dal nostro, quanto la lor triplice ipostasi è lontana dal ternario che la ragion positiva, come vedremo, dee riconoscere nell'Assoluto.

un processo tuttochè sia un processo già risoluto? Non vuol esser dunque anche un organismo, ch'è dire un processo teoretico e pratico, e perciò determinazione e genesi interna ed esterna? E ponendosi come Atto, non ne segue che con sè stessa ella abbia da porre anche l'*altro?* E che è mai quest'*altro* salvochè un termine estrinseco e diverso? Il Principio metafisico, dunque, a cui ci rimanda il Primo vero metafisico, non può non esser l'infinito *attuale,* e però l'infinito *Nosse Velle Posse;* dinamismo intimo, intima ed essenzial generazione e conversione di sè con sè stessa, e col fuori di sè.[1]

[1] Il criterio della conversione non avrebbe valore di principio ove non potesse applicarsi anche, e soprattutto all'Assoluto, assumendo così dignità di *Principio metafisico.* Ecco nel suo linguaggio mezzo scolastico il pensiero del Vico: *Primieramente stabilisco un* VERO *che si* CONVERTA *col* FATTO, *e quindi raccolgo in Dio essere l'unico* VERO *perchè in lui contiensi tutto il* FATTO. Però soggiunge: *In Dio il* VERO *si* CONVERTE AD INTRA *col* GENERATO, AD EXTRA *col* FATTO: *egli solo è la vera intelligenza perchè egli solo conosce tutto: la divina Sapienza è il perfettissimo Verbo perchè rappresenta tutto contenendo dentro di sè gli elementi delle cose tutte, e, contenendoli, ne dispone le guise ossiano forme dell'infinito, e disponendole le conosce, e in questa sua cognizione le fa, e questa cognizione d'Iddio è tutta la ragione della quale l'uomo ha una porzione per la sua parte.* E poichè l'Ente è assoluta conversione del Vero col Fatto interno (*Generato*) e col *Fatto* propriamente detto (*Mondo*), ne viene che debb'essere altresì conversione come pensiero e come forza, come *Causa e Mente,* appunto *perchè unica causa è quella che per produrre l'effetto non ha di altra bisogno; come quella la quale contiene dentro di sè gli elementi delle cose che produce, e li dispone, e sì ne forma e comprende la guisa, e* COMPRENDENDOLA MANDA FUORI *l'effetto.* (Ved. *Risp. al Giorn. de' Lett.,* II).

Per quanto questo linguaggio possa sembrar vioto e coperto di muffa scolastica, nullameno tornerà agevole all'accorto lettore potervi scorgere come in germo la soluzione *positiva* del problema metafisico. In queste tre usate e abusate parole, *Vero, Generato* e *Fatto,* abbiamo, per così dire, i tre punti ne' quali s'imperna e gira il processo ideale che, considerato in sè proprio, costituisce la dialettica discensiva. Qui è la sostanza, com'è noto, e, sto per dire, il nocciolo della teorica cristiana, ma elevata al supremo valor razionale e speculativo ond'è capace: ed è il fine (chi ben consideri la storia della filosofia cristiana e non cristiana, ortodossa ed eterodossa) a cui par che convergano insieme e riescano il Platonismo e l'Aristotelismo nelle differenti loro forme istoriche. Sennonchè si badi a non pigliar come ripetizioni vane certe analogie o somiglianze di

Il Vero dunque è l'Essere; e cotesto *Essere-Vero* non sarebbe tale, ove, anzichè identità sostanziale dell'essere e del conoscere, anzichè assoluta unità e assoluto monismo, non fosse invece un' essenzial dualità e unità, essenzial conversione del soggetto con l'oggetto, e quindi medesimezza e differenza attuale. Qui dunque, innanzi tutto, il nostro filosofo corregge Aristotele come quegli il quale disconosce una condizione ch'è l'interna necessità della stessa natura dell'Assoluto. Lo Stagirita pronunzia: *ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*. Ma forse che l'eccellenza del pensiero starà nel pensar solamente sè come sè, e non anche sè come *altro?*[1] Una Visione veggente sè stessa non è un atto sterile e solitario? Vedere non è anche operare? Pensare non è generare? Ov'è dunque il gran

linguaggio, che qui il Vico potrebbe aver con altri filosofi. Mi spiego subito. Per sant'Agostino, per es., intelligibilità e realtà si compenetrano insieme, e danno luogo alla natura assoluta formando così il *Vero-Ente* (Ved. *Soliloq.*, lib. II. *De vera Relig.*, XXXVI. *De Trinitat.*, lib. V). Su per giù si può dir lo stesso d' altri filosofi cristiani fino a san Tommaso, e anche fino al Rosmini (*Nuo. Sag.*, *Sez.* VI, P. II. c. II). Ora la novità del filosofo napoletano sta nell'avore impresso a cotesto concetto virtù d'universalità superando la coscienza religiosa, come vedremo fra poco, e nell'averlo applicato a tutte le sfere della realtà, nonchè a tutti gli ordini del sapere. Questo almeno risulta dal modo con che dobbiamo interpretare ed esplicare con la ragion filosofica positiva il suo pensioro. Per esempio, nella progressiono degli enti, il filosofo cristiano non iscorge ombra di processo; ed è un assurdo per lui tanto che la sostanza vitale pulluli dalla corporea, quanto che l'anima razionale sgorghi dall'irrazionale (AUGUST., *De An.* ec. I, II. *De Civ. Dei*, XII. *De Imm. an.*, 24. Così pure il ROSMINI, *Psicol.*, ed. cit., v. I, XXIII; *Antropologia*, l. IV, c. V). Ora applicando il principio della Conversione noi abbiam fatto vedere come e quanto egli riesca originale nella psicologia; o nulla diciamo quando poi si applicasse, come ha saputo fare lo stesso Vico, allo svolgimento de' fatti storici, del che la *Scienza Nuova* è tutta una dimostrazione. La stessa originalità nell'applicarlo al problema metafisico, che vuol dire alla costruttura organica e categorica dell'ossere, come tosto vedremo. Sicchè vorrò concludere che sotto alla vecchia buccia qui si occulti un pensiero metafisico spirante, mi pare, freschezza e originalità. Il difficile, al solito, sta nel sapere scegliere il punto di mira per guardarlo.

[1] Ecco in che sta proprio tutta la magagna dolla metafisica aristotelica: se l'*Atto* non fosse *νοήσις νοήσεως*, cioè *νοήσεως* proprio in sè, o s'avvilirebbe: *Τὸ θειότατον καὶ τὸ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή.* *Metaph.*, l. XII, 9.

pensiero aristotelico della facoltà che pone il proprio obbietto e se ne distingue? E perchè mai non applicarlo anche all' Atto, e soprattutto all' Atto?[1] L' *Essere-Vero* dunque è mestieri che sia anche Verbo, anche Fatto interno, anche Generato. Che cos' è il Generato? Non è *luce metafisica*, non è oggetto indeterminato e primigenio posto da natura, come nella genesi psicologica; ma è luce e colori, è oggetto determinatissimo, perchè è insieme la natura e ciò che è sopra alla natura. È dunque il diverso, il diverso dell' identico; al modo istesso che il Vero è l' identico del diverso. Perciò è l' intelligibile che, mentre adequasi con l' intelligente, se ne distingue. Perciò è il pensante che, convertendosi col pensato, è pensiero, e quindi è *in sè medesimo il trinuno*. Se dunque l' Assoluto è generazione e dinamismo interiore, per ciò stesso è Mente: *principium unum, Mens*. Or come potrebb' esser mente senza esser cagione, attività, energia, e quindi idea, possibilità, relatività, infinità, moltiplicità ideale?

Ma se qui il nostro filosofo corregge l' Aristotelismo, invera nel medesimo tempo il Platonismo. Il Generato del Vico, in quanto è termine di generazione *ad intra*, è appunto la benintesa idea platonica. Cotesta idea platonica non è assoluta Unità, nè assoluta Moltiplicità

[1] Ma, si badi: il difetto metafisico dell' Aristotelismo non è tale che l' annulli e distrugga addirittura, ed è appunto per questo che Aristotele non potrà esser mai in eterno, nè un idealista assoluto, nè un positivista, anzi così egli si presenta come una confutazione parlante dell' Hegelianismo, e del Positivismo. Voglio dire in sostanza che il principio metafisico dello Stagirita non è, propriamente parlando, erroneo, ma incompiuto; e però è tale che corregge benissimo sè stesso. In che modo? Se l' *Atto* ha da esser davvero quello che dice Aristotele, ne viene che, metafisicamente e logicamente, è impossibile un *Actus purus absolute*. Gli Alessandrini se ne accorsero; e questo è precisamente e principalmente il lor merito di fronte all' Aristotelismo. La verità della Scuola d' Alessandria e dell' antico Neoplatonismo sta chiusa in queste poche parole: Πλήρωμα ἔσται των εἴδων κατά τὸ ἐν ἑαυτῷ νοητὸν ὁ νους. Ved. PROCLO *in Parm*. l. V, p. 152. Lo stesso dicasi, come vedremo, del Platonismo; e così può affermarsi che l' esigenza della correzione, nel concetto metafisico dell' uno o dell' altro sistema, sia reciproca.

in sè. Non è l'identico, nè il diverso. Non è il moto, nè la quiete. È dunque l'una e l'altra cosa ad un tempo istesso. È dunque il τὸ Ἐξαίφνης senza cui ella riescirebbe affatto inintelligibile, e assurda; e quindi ci significa il *Momento*[1] nel quale è insieme numero, senza cessare d'esser altresì unità essenziale: talchè costituendosi centro e circonferenza ad un tempo, rende siffattamente possibile l'accordo de' contrari.[2] E tale accordo sarà possibile a questo sol patto: che il *Momento* sia non pur la Νόησις νοήσεως dello Stagirita, ma eziandio Mente, e perciò Mente e Verbo, Vero e Generato, e quindi fornito della virtù onde lo fa ricco il filosofo Ateniese.[3] Così interpretando il τὸ Ἐξαίφνης (senza confonderlo col μεταβάλλειν chè sarebbe confonder la condizione col condizionato, il Generato col Fatto), non verremo a contraddire al contenuto degli altri dialoghi, massime al *Sofista* ove la natura dell'Assoluto ci è determinata come pensiero,[4] come mente, e perciò come pienezza di vita e d'assoluta realtà.[5]

---

[1] Il Ficino traduce l' Ἐξαίφνης per *Momentum individuum;* ma in questa parola c' è qualcosa di più, esprimendoci propriamente l' *istantaneo;* ed ecco perchè Platone lo dice di *natura mirabile e strana:* φιύσις ἄτοπός τις.

[2] *Parm.*, 155, E; 157, B.

[3] Ἆρ οὖν ἐστὶ τὸ ἄτοπον τουτο, ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει; Τὸ ποῖον δή; Τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν ὡςὲξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἑστάναι ἑστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει· ἀλλ' ἡ ἐξαίφνες αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι. Κινδυνεύει. Καὶ το ἓν δή, εἴπερ ἕστηκέ τε καὶ κινεῖται, μεταβάλλοι ἂν ἐφ' ἑκάτερα· μόνως γὰρ ἂν οὗτος ἀμφότερα ποιοίη· μεταβάλλον δ' εξαίφνης μεταβάλλει, καὶ ὅτε μεταβάλλει, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, οὐδὲ κινοῖτ' ἂν τότε, οὐδ' ἂν σταίη. (Parm. 156., d.)

[4] Τί δε; το γιγνώσκειν ἢ τὸ γιγνώσκεσθαι φατὲ ποίημα ἢ πάθος ἢ ἀμφότερον; ἢ τὸ μὲν πάθημα τὸ δὲ θάτερον; ἢ παντάπασιν οὐδέτερον οὐδετέρον τούτων μεταλαμβάνειν. (Soph., p. 248, D.)

[5] Τί δαὶ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ

Ma se l' Idea è il Generato, e quindi rispetto al Vero è il diverso dell' identico (τὸ ἕτερον), ciò nondimeno ravvisata in sè medesima ella è un possibile; e, in quanto possibile, è anche il medesimo d' un altro diverso. Poichè se di sua natura ell' è possibile, deve importare una moltiplicità opposta, estrinseca, reale, determinata; deve necessariamente importare il diverso, il quale sia tale, non solo di fronte all' *altro*, cioè rispetto al Generato, ma anche in sè stesso (τὸ ἄλλο). E se non includesse cotesto diverso? Se non l' includesse, finirebbe d' esser possibile, e negherebbe sè stesso. Perciocchè un possibile, il quale non si potesse mai recare ad atto, evidentemente sarebbe un impossibile addirittura, o al più un possibile infecondo e fantastico. Laonde, poichè il Generato è infinita idealità, e quindi infinita possibilità, però devesi necessariamente convertire col Fatto: e si converte in quanto lo fa; si converte in quanto lo pone. Il Vico dunque ha detto giustissimo: *Il Vero si converte ad intra col Generato, e ad extra col Fatto.* Or che cos' è mai cotesto Fatto? È anch' egli il diverso dell' identico, il diverso del Generato; ma è il diverso in sè proprio (τὸ ἄλλο), il mondo. Poichè quantunque il Fatto e il Generato sieno moltiplicità, nonpertanto l'uno è moltiplicità reale, e l' altro ideale; talchè se la prima si

---

παρεῖναι, μηδὴ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι. (Id. 249.) Così pure verremo a correggere, come altrove toccammo, il concetto dell'assoluto al modo che ci è dato nel Timeo come πατὴρ, come ποιητὴς e come δημιουργὸς τοῦ κοσμου. E considerando nell' Aristotelismo e nel Platonismo il concetto della provvidenza; si potrebbe così accostar fra loro in qualche modo il *Dio immobile* e la pura intelligenza dell' nno, col Dio che è intelligenza e forza e potenza e sapienza dell' altro. In Aristotele Dio non prevede, nè provvede; e pure ha da movere come causa finale. Il Dio di Platone, per contrario, vede, prevede, sa tutto, e provvede a tutto. Ora intendendo l' ἐξαίφνης col concetto Vichiano del *Generato*, Iddio vede bensì e anche prevede, ma non per questo provvede, come diremo più in là. — Finalmente osserviamo, che, quant' al significato razionale dell' ἐξαίφνης, lo stesso Aristotele ci potrebbe forse illuminare là dove dice che per Platone Ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης αὐτοῦ τοῦ ἑνος. *Metaph.*, X, 2.

converte con l'unità in quanto si fa uno, la seconda poi si converte con l' uno in quanto vi si compenetra; e, compenetrandosi, non è moltiplicità *in sè*, ma è tale in relazione al Fatto. Però la loro medesimezza, ripetiamolo, riguarda gli elementi e la legge, essendo che tanto il Fatto, quanto il Generato, sono una conversione; mentre la differenza ne riflette il contenuto, l'essenza, la natura. Se intanto questo è vero, chi dirà che fra l' un termine e l'altro corra una semplice attinenza d' opposizione anzichè di conversione! Non intopperemmo così negli assurdi dell' Idealismo assoluto? Dunque il Fatto è processo, e quindi riproduce la medesima legge. Egli dee convertirsi con sè medesimo e diventar Vero, per indi convertirsi col Generato sotto forma di scienza, che è il grado supremo di conversione cui si possa innalzare il finito. Perchè dunque il mondo è *Conversione del Fatto nel Vero?* Appunto perchè l'Assoluto è *Conversione del Vero col Generato e col Fatto.* La prima di queste due affermazioni costituisce la *Formola cosmologica* del Vico: la seconda racchiude la sua *Formola metafisica.* Chi accetta l' una (e bisogna accettarla perchè è un *fatto*) non può ragionevolmente ripudiar l' altra.[1]

---

[1] La conseguenza che traesi da questo discorso è facile; ed è che non potremo giugnere a spiegare il finito nè intender la sua natura e determinare in modo positivo il vincolo che lo annoda all'Assoluto, figurandocelo come simbolo, immagine, ritratto, similitudine, imitazione, partecipazione del Vero, e simili. Il Fatto è il Vero, sta bene: ma è il Vero come Fatto; e però è un *Dio contratto* perchè è infinita potenzialità. La *metessi*, la *creazione*, com'è intesa dagli ontologisti, non dice nulla, o pochissimo. Creare è *cavar dal nulla:* ma che cos'è questo *cavar dal nulla?* Tutto ciò è ragionare sopra vuote astrazioni, e lavorar di metafore poetiche come giustamente diceva Aristotele contro i Platonici: Τοῦτο ἐστι κενολογεῖν καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. *Somiglianza* e *partecipazione* son relazioni entrambo insufficienti, anzi erronee in quanto che l'una pecca per difetto, e l'altra per eccesso. La prima non importa nessun vincolo causale; e quindi lascia il tempo che trova. La seconda poi dovrebbe esprimerci qualcosa di più, se pur non vogliamo dire con Aristotele ch'ella sia la stessa μιμεσις pitagorica battezzata con titolo nuovo. Nel V della *Rep.* si dice: αὐτὰ μὲν ἓν ἕκαστον

Col concetto metafisico che siamo venuti sin qui rapidamente lumeggiando, il Vico ci fa capaci d'inter-

---

εἶναι τῇ δε τῶν πραξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλά φαίνσθαι ἕκαστον. Qui pare che l'idea si divida, si rompa, si spezzi nolla moltiplicità fenomenalo, e costituisca il positivo del fenomeno, ma nolla forma inadeqnata dell'estensione: e siamo quasi all'idea hegeliana che passa ad *esser* natura, cho si *contrappone* nella natura, che *diventa* natura. Perciò la metessi de'platonici mostra sempre nn carattere di passività anzichè di attività, appunto perchè vieno di su, mentre dovrebbe partire di giù, ed estrinsecarsi per opera e virtù del Fatto in quanto è infinita potenzialità. Questo carattere passivo della metessi platonica si scorge anche, o non dovrebbe, nel *Parmenide:* τὸ εἶναι ἄλλο τι ἔστιν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος (151, E). La metessi dunque spiegherebbe troppo; perchè il nesso tra l'idea e la cosa verrebbe ad essor cotanto immodiato, da non farci discernere fra l'nna o l'altra nessun divario essonziale; e così avremmo l'identità come essenziale, e la divorsità come fenomenale. Or se l'Assoluto, perchè davvoro sia tale, ha da essere innanzi tutto una conversione di sè con sè stesso, deve risultare indivisibile e impartibile nella sua stessa moltiplicità infinita: e se il mondo ha da essere anche lui nna conversione di sè con sè, ne segne ch'egli debb'essere essenziale moltiplicità, moltiplicità in sè, divorsità in sè; tanto cho l'unità progressiva, che in lui si agita e vivo e spicca sempre più ne' diversi gradi della realtà cosmica, sia ben altra cosa dell'nnità cho dimora in seno all'Assoluto. Dunqne il Vero che si converte col Fatto, cioè (per parlare il linguaggio degli ontologisti) l'infinito che pone il finito è ancho finito, ma non si confonde per verun modo con lui. E non può, por queste due semplicissime ragioni: 1° perchè, se così fosse, ne' due termini avremmo nna ripetizione sostanziale inntile, e quindi potremmo cancellar l'uno o l'altro addirittnra, e così finirebbe per aver ragione il panteista; 2° perchè un infinito avrebbe a partorire, produrre o porre un altro infinito, e così nogherebbe sè medesimo. D'altra parte, so il Fatto devesi convertire con sè medesimo facendosi Vero, cioè facendosi infinito essendo *potenzialità infinita,* non per questo si potrà credere ch'ei si possa identificar con lni, per le due ragioni detto poco fa. Dunque stiamo *contenti al quia!* nè *identità assoluta,* nè *assoluta diversità,* ma *conversione.* E però le *idee platoniche* non sono da intendersi nè come παραδυγματα, nè come νοημκτα, secondo che vogliono dne schiere d'interpreti. Se fosse così ne verrebbe, nel primo caso, che l'*idea* dovrebb'esser *presente* alla cosa in maniera, che questa, tanto nella sostanza, quanto nel movimento, tanto nella materia, quanto nella forma, dipenderebbe onninamento dalla prima, ed altro non sarebbe fuorchè una semplice sua copia; e allora non avremmo bisogno d'un Dio artefice, non del δημιουργος del Timeo, non del *deus ex macchina* dall'ontologista, nè della magna *Idea* degli Hegeliani. Nel secondo caso poi l'idea sarebbe un termine del soggetto, ma un termine, dirò così, meramento soggettivo: somiglierebbe quindi, anzi sarebbo addirittura

pretare in modo razionale e positivo l'intuizione religiosa del Ternario cristiano.

La cognizione immediata e divinativa, in questo e in ogn' altr' ordine di conoscenze, previene, come l'ombra la persona, i portati della speculazione metafisica. Così prima ancora che la Scuola d' Alessandria si profondasse nelle ardite e vaporose elucubrazioni su la triplice ipostasi Plotiniana, il mistero della Trinità albergava di già nella coscienza popolare siccome oggetto d'intuizione, e cominciava a rivestir forma e valore dommatico [1] mercè la *Riflessione teologica.* L'Assoluto è uno e trino; è triuno: e noi ormai lo sappiamo.[2] Ma è egli un trino ipostatico? E qual n'è l'essenza? L'assoluto importa tre ipostasi: ecco il mistero, ed ecco la fede.[3] Quanto a determinarne l'essenza, la speculazione occidentale, anche sotto forma di *speculazione teologica*, non poteva non interpretare le divinazioni altrettanto spontanee quanto ricche e feconde della coscienza orientale essenzialmente religiosa, con l'in-

---

l'*intelligibile* del Dio aristotelico, con l'intelligente formerebbe identità essenziale; e allora le idee non sarebbero essenzialmente *relative* quali appunto sono richieste dall'ecouomia dol sistema platonico, e l'esigenza vera e giusta della metafisica platonica sparirebbe. Dunque cotesto *idee platoniche* como s'hanuo da intendere? Le idee platoniche sono l'Ἐξαιφνες stesso, ma concepito come essenzialmente *relativo* all'*altro,* ma all'*altro* non già come τὸ ἕτερον puro, assoluto, bensì come τὸ ἕτερον in quanto abbia un riferimento necessario al τὸ ἄλλο. A questa maniera non è altrimenti vero che, accettando le idee platonicbe, debbasi accettare altresl la dottrina dell' αναμνησις, come han detto certi critici moderni: e neanche si è costretti ad accettarla nelle forme nuove ond'è stata presentata da' moderni neoplatonici, dal Malebranche fino al Mamiani.

[1] SIMON, *Hist. de l'Ecole d'Alex.,* v. 1, lib. I; lib. II, c. IV.

[2] Il tre è il numero cbe assolve tutte le condizioni della perfezione, ed è perciò che tutto è definito del tre: τὸ πᾶν καὶ το πάντα τοῖς τρισὶν ωρισται (ARIST. *De Cœlo,* I). Vedi lo belle riflessioni del GIOBERTI su la Trinità considerata razionalmento (*Fil. della Rivelaz.*, XVIII) e di TOMMASO ROSSI (*Regno di Dio naturale,* ecc. li *Studi* di *Giordano Zocchi,* ed. cit.)

[3] Preudiamo la parola *ipostasi* nel significato:· istiano non già nel senso neoplatonico e alessandrino.

dirizzo, al solito, dell' Aristotelismo e del Platonismo. Il peripatetico nominalista ripone la divina realtà ed essenza nelle triplicità di *persone*, e riguarda l' unità come un puro nome. Tre sostanze indipendenti e separate, ma congiunte in unità mentale. Perchè congiunte? Perchè fornite d' egual potere, d' egual volere, d' egual conoscere. Il realista platonico, per contrario, vuol far consistere l' essenza divina nella realtà in quanto è unità determinantesi nella triplicità di *persone*. Agli occhi del primo, dunque, l' Assoluto è il *tre in uno:* agli occhi del secondo è l' *uno in tre:* ecco la lotta interna della *riflessione teologica* del medioevo. Ora giusto perchè questa riflessione è di natura teologica e dommatica, avviene ch' ella non supera, non può superare il sentimento, nè trascender l' intuizione, nè solvere il mistero, nè disimpacciarsi dall' aperta contraddizione. Laonde Nominalisti e Realisti vecchi nuovi, avvegnachè discordi nella maniera di determinare l' essenza del Ternario cristiano, non sanno rimuoversi d' una linea dall' insegnamento dommatico su l' *unità assoluta nella separazione delle tre persone.*

Se il ternario cristiano, in quanto germina dall' intuizione religiosa, è come l' immagine anticipata della ragione, in esso deve acchiudersi un vero che la ragion filosofica dee saper disvelare, correggere e legittimare. Questo vero non risguarda già l' unità nella triplicità ipostatica: riguarda il trinuno assoluto, l' assoluta triplicità considerata, come abbiamo toccato, nella medesimezza di subbietto. Perocchè l' unità di sostanza mai non tornerà conciliabile con la pluralità di persone; e se così non fosse, il panteista avrebbe già trionfato nel regno della scienza, nè io davvero so dirmi che cosa mai potrà rispondere il sottile teologo all' arguto hegeliano, il quale pretende precisamente questo: che la diversità delle persone non dimostri null' affatto la pluralità delle sostanze. Il perchè pigliando alla lettera il domma della Trinità, la teologia cattolica non si

salva dal precipitare nel tenebroso vuoto dell' assoluta identità.[1]

Il contenuto del ternario cristiano adunque ci significa le tre primalità del conoscere, del volere e del potere, ma nella relazione del Vero che, convertendosi con sè medesimo, diventa Generato, e, come Generato, come Verbo, è infinita idealità e possibilità del Fatto. Interpretandolo così accade che l' intuizione religiosa, generatasi per leggi inerenti allo stesso processo psicologico, rinverghi col concetto metafisico a cui può elevarsi la ragion filosofica positiva; e quindi può dirsi che, come la religione è il preludio naturale e necessario alla filosofia, di pari modo la speculazione metafisica sia la interpretazione critica e l' inveramento delle intuizioni spontanee e comuni della coscienza religiosa. Il cristianesimo è la religion razionale per eccellenza, e con essa oggi chiudesi il *corso* e *ricorso* delle creazioni propriamente mitologiche e delle grandi rivelazioni e divinazioni religiose. Ed è razionale perchè è in sè medesima processo, e svolgimento. Che se anch' ella come tutte le manifestazioni della storia è un processo, è mestieri applicare ad essa la universal legge storica e sociologica della Scienza. Guardata infatti nella sua storia ideale, anche la religione è innanzi tutto *divina*, indi *eroica*, appresso *umana*. E giugne ad essere *umana* quando la forma siasi potuta elevare a cotal grado di trasparenza, che il simbolo palesi da sè medesimo l' idea, e il mito siasi venuto elaborando così che rac-

[1] Non poco s' illudono perciò que' filosofi che, come il Cusano fra gli antichi e il Rosmini fra i moderni, si sforzano d' applicare a Dio il concetto delle categorie col fine di spiegarsi in qualche maniera il mistero della Trinità. Io potrò intendere il Cardinal di Cusa dove mi dice che *Unitas*, *Iditas* e *Identitas* siano quasi i tre momenti dialettici interiori dell' assoluto. E potrei forse intendere il Roveretano quand' e' si studia mostrarmi che *Realtà*, *Idealità* e *Moralità* sieno le tre forme in cho si determina l' essere. Ma come intenderli quando il primo d' essi afferma che l' *unità* è il Padre, l' *eguaglianza* il Figlio e la *connessione* lo Spirito, e quando il secondo applica alle *tre persone* quelle sue tre sparute *forme ontologiche?*

chiuda un vero metafisico o morale che sia. Or se è tale il valore del sentimento religioso nello svolgimento istorico della civil società, perchè dirlo morbo della mente, fiacchezza della coscienza volgare, abberrazione della fantasia? Se dunque la ragion filosofica vorrà attingere anche qui forma razionalmente positiva, ella vi potrà giugnere a questo sol patto; che il concetto metafisico ond'è capace, non abbia a contraddire in modo assoluto ai portati della coscienza religiosa. E se la religione dal canto suo vorrà essere anch'ella positiva e razionale e perciò rispettabile e santa, potrà essere tale a questo sol patto; che sappia porgersi alla ragion filosofica siccome riprova e guarentigia, tuttochè di natura istintiva ed empirica, ai pronunziati della speculazione metafisica. Anche qui regna la gran legge del concorso di forze combinate, e del loro corrispondersi tanto necessario alla eccellenza del risultato. E in tal caso religione e filosofia, serbando entrambe valor positivo e medesimezza di contenuto, formeranno un criterio al cui lume potrà esser giudicata ogn'altra filosofia e religione. Una critica religiosa che si diparta da questo principio, sarà critica infeconda ed erudita, com'è quella de' Teologisti cattolici, ovvero critica esiziale e sistematica com'è quella de' mitologi hegeliani.

Tal si è precisamente il nostro concetto metafisico rispetto al ternario cristiano, che è il mistero più comprensivo cui abbia saputo elevarsi la coscienza religiosa. L'uno è correzione dell'altro, al modo istesso che questo è, per così dire, guarentigia sperimentale del primo.[1]

---

[1] Qui abbiamo dovuto accennare solamente al simbolo della Trinità, ma nella Sociologia mostreremo di proposito come la dottrina del Vico su la natura ed origine del mito in generale, sia fondata anch'ella nelle leggi del processo psicologico, e quindi racchiuda il concetto e la necessità della interpretazione morale nell'ordine delle intuizioni religiose, e mitologiche; della qual necessità il Kant, dopo il Vico, ebbe assai chiara coscienza (*Relig. dans les lim. de la raison*). Ora ciò che qui preme osservare questo: se col concetto metafisico del nostro filosofo si può acconciamente interpretare il simbolo del ternario cristiano, ne scendono due

Concludiamo. Se è vero che la metafisica è scienza non assoluta ma dall' assoluto, stantechè sia possibile attinger notizia razionalmente positiva circa il fonda-

---

conseguenze: 1° che il *Libro Metafisico*, nel quale troviamo depositato il germe del concetto riguardante il *processo ideale*, sia intimamente collegato con la *Scienza Nuova*, appo cui la teorica sul mito (superiore sotto più riguardi, come vedremo, a quella de' mitologi e filologi viventi), non è che un' applicazione della sua dottrina psicologica, della quale noi abbiamo svolto i tratti principali: 2° che interpretando col suo concetto metafisico il simbolo cristiano, in generale, e, in particolare, quello del ternario, si viene a contraddire in modo serio e positivo al panteismo. Anche per gli Hegeliani il mistero della Trinità, come ogn' altro mistero, simboleggia una verità filosofica. (Hegel, *Phil. de l'Esprit*, t. I, *Introd.* del Vera); nel che siamo perfettamente d'accordo. Ma l'interpretazione alla quale costoro sottopongon la simbolica religiosa, anzichè legittimare in qualche maniera la credenza elevandola a significato filosofico, l'annullano addirittura, perchè la rendono assai più inintelligibile e paradossastica ch' ella stessa non sia come credenza. Idea, Natura e Spirito: Padre, Figlio e Spirito Santo! Ma che cosa ci ha che veder la Natura? Non è egli questo precisamente il vecchio concetto degli Alessandrini, di Plotino, che pretendeva ritrovare nel *Parmenide* le tre famigerate ipostasi dell' *Unità*, del *Multiplo*, e dell' *Unità-multiplo*, riponendo quest'ultimo appunto nell' anima e nella natura? (*Enn.* lib. I, c. 8, trad. Boulliet). L' interpretazione davvero *positiva* e non già fantastica del contenuto religioso, non deve e non può contraddire al simbolo (almeno per quel tanto che esso contiene di filosofico), perchè contraddirebbe alla stessa ragione. Or quest' elemento di verità, contenuto germinalmente nel simbolo cristiano, riguarda per appunto il ternario considerato in sè; riguarda il ternario assoluto, il ternario com' è richiesto dall' esigenza metafisica positiva, e non già il ternario trasportato anche nel processo della natura, e nello svolgimento della storia. Questa enorme confusione fanno i Teologi, e la fanno anche gli Hegeliani con la lor teorica e critica della simbolica cristiana. Che cos' è il Dio che *scende* nella natura? Che cos' è il Figlio che si *parte* dal Padre per *umanarsi?* Che cosa mal sono il popolo eletto, i profeti, gl' ispirati, il mondo latino-cristiano? E che cos' è la Idea che dall' *astratta mansione dialettica scende* anch' ella e *passa* mediandosi nella natura e *penetra* nella storia? Che cosa sono le *funzioni storiche* speciali de' popoli privilegiati, de' *privilegiati personaggi*, del mondo cristiano-germanico? L' Hegelianismo è davvero una contraffazione del più grossolano Cattolicismo! è una mitologia anche lui! E quanti *punti di contatto* anche in questo, e specialmente in questo, con la dottrina sociologica dei Comtiani! Il Vera ha detto bene: il *Positivismo è una contraffazione dell' Hegelianismo.* E noi alla nostra volta crediamo dir benissimo (col permesso dell' illustre traduttore) che l' Hegelianismo è una *contraffazione* evidente del Cattolicismo. Ma di ciò basti: ce ne rifaremo altrove più riposatamente.

mento e la ragion delle cose; se è vero, d'altra parte, che il significato esteriore della storia della filosofia occidentale sta nella lotta fra il Platonismo e l'Aristotelismo, mentre il significato interno ed essenziale di essi risiede nella correzione vicendevole de' due estremi indirizzi aristotelici in quanto concorrono al trionfo dell'indirizzo *medio:* ne viene che nel concetto del Processo ideale e nella relazione de' tre termini costituenti la dialettica discensiva che abbiamo sin qui rapidamente interpretata nel nostro filosofo, trovasi non pure il risultato e insieme l'inveramento delle tre posizioni unicamente possibili in metafisica delle quali altrove toccammo (pag. 444), ma l'inveramento altresì della doppia esigenza dell'*idea* platonica e della *categoria* aristotelica. Trovasi la correzione, come ci sarà dato meglio vedere fra poco, del Dio platonico prevídente e provvidente, e dell'immobile Dio aristotelico che nulla vede, nulla prevede e niente provvede nel mondo. E per tutto ciò troviamo l'accordo fra il principio della medesimezza che prevale nel padre della Dialettica, e 'l principio della diversità che predomina nel padre della Metafisica. Cotesto accordo per noi è vero accordo, è vera conciliazione, appunto perchè, come dicemmo, è vera correzione: correzione dell'Idea, dell'essenza che, pur *separata*, dovrebb' esser l'essenza della cosa: correzione dell'*Atto* il quale, non ostante l'assoluta immobilità sua, dee muovere il mondo come causa finale. Quest' accordo e questa correzione trovano lor saldo fondamento nel criterio della Conversione, elevato a dignità di Principio metafisico.

E questo medesimo principio metafisico può e deve assumer natura, come si disse, di principio speculativo, di norma, di criterio essenzialmente istorico, universale e comprensivo, a poter saggiare e acconciamente ponderare la verità delle soluzioni che intorno al problema metafisico han dato le diverse scuole, e le differenti filosofie. Se ci fosse dato fermarci in siffatti riscontri

storici, non sarebbe guari difficile mostrare come in esso trovi correzione, per dir qualche esempio, l'Alessandrinismo; il cui rappresentante, Plotino, interpretando erroneamente il metodo dialettico del *Parmenide* e abusando dell'Unità parmenidea, non potè coglier la ragione del vincolo che insieme annoda i suoi differenti generi del sensibile, co' suoi generi dell'intelligibile, e siffattamente sfumò nell'iperpsicologismo platonico pur credendo d'inverare l'Aristotelismo.[1] Questo vincolo e questo passaggio non potè scorgere l'ingegno profondo d'Erigena con l'ardito concetto della φύσις e con le quattro diverse maniere onde per lui s'attua la Natura; poichè giunto all'assoluta essenza, com'è noto, ei se ne ritrasse invocando in sussidio la teologia rivelata.[2] Nè il Cusano, per citare un esempio del Rinascimento, tuttochè con mirabile acume giugnesse a cogliere il concetto dell'*alteritas* e delle determinazioni dell'Assoluto, bastò a dedurre acconciamente e necessariamente l'attinenza verace onde il mondo è a Dio congiunto,[3] e anche lui finì con intender l'atto creativo al modo che è posto dalla coscienza religiosa. Tanto meno l'arditissimo Bruno potè imbroccare nel segno, con la dottrina de' tre intelletti, quant'all'attinenza tra l'intelletto divino e l'intelletto che tutto fa;[4] e quindi sfumò in quel suo naturalismo che potrebbe dirsi un aristotelismo cui manchi il concetto dell'Atto in sè. Nè il Campanella giunse ad applicare in maniera dialettica le sue tre primalità psicologiche all'Assoluto,[5] come il Vanini non superò guari la dottrina della natura e della forma de' peripatetici. Nello Spinoza poi, meglio che dialettica, ci è meccanica e geometria; poichè il concetto della sostanza unica[6] è negazione della tripli-

[1] SIMON, *Hist.* cit. lib. II, c. IV, V e VII.
[2] HAUREAU, *Phil. Scol.*, ed. cit., t, I.
[3] NIC. DE CUSA, *Dial. de Possest.*
[4] BRUNO, *Dial.* II, *De Princ.*, ec.
[5] CAMPANELLA, *Metaph.*, lib. I, c. III, 3.
[6] SPINOZA, *Eth.*, I, n. II, 7.

cità e d'ogni processo intimo e dinamico nell'Assoluto; onde il pensiero, che è uno de' due modi universali della sostanza, riesce, con evidente assurdo, molto più che non sia la medesima sostanza. In opposizione alla sostanza spinoziana sta la monade del Leibnitz. Ma se nel concetto monadologico del filosofo di Lipsia vi è una divinazione originale che la scienza moderna è venuta semprepiù confermando, voglio dire il concetto dinamico, niun vincolo razionale e dialettico esiste tra la gran Monade e l'universo delle monadi, come altrove dicemmo.[1] E per toccare finalmente de' moderni, niuno, tranne gli adepti, vorrà creder sul serio che Hegel col suo ternario assoluto ci abbia dato un concetto metafisico positivo. Egli anzi ha cancellato affatto il concetto della *conversione ad intra*, riducendo siffattamente il dinamismo ideale ad un ideale meccanismo; talchè il processo geometrico della Sostanza spinoziana avrebbe più d'un'attinenza col processo formale e dialettico dell'Idea hegeliana. Alla vera nozione del Processo ideale non sono pervenuti poi nè il Gioberti, nè il Rosmini. Il principio ctisologico del primo è senza dubbio un processo, come vedremo fra poco: ma, appunto perchè processo, non dovrà supporre forse un altro processo anteriore, e superiore? La dialettica giobertiana è una dialettica a metà; e il *creatore* del filosofo subalpino è troppo accosto al suo *concreatore*, alla sua μεθέξις, al suo *Intelligibile* relativo che, com'egli dice, è l'*Idea realizzata*, l'*Idea personificata*;[2] talchè potendovisi facilmente confondere, non poteva agli hegeliani riescir guari difficile tirarlo all'Idealismo assoluto.[3] Il Rosmini finalmente, col concetto dell'ente iniziale e comunissimo determi-

---

[1] Vedi ciò che abbiamo discorso del Leibnitz nel lib. I, p. 180 e seg.

[2] GIOBERTI, *Fil. della Rivelaz.*, p. 305.

[3] Al *Gioberti* manca e deve mancare, come vedremo fra poco, il vero concetto della dialettica; e lo confessa egli medesimo là dove si prova a distinguere una *dialettica interiore*, ed una *dialettica esterna*. (*Protologia*, v. I., p. 629, ed. cit.)

nantesi nelle tre forme dialettiche, non è giunto, e non poteva giugnere neanch' egli a sciogliere e poi rilegare il vero nodo dialettico.[1] Com'è possibile un *processo* fra quelle sue tre forme? Com'è possibile la distinzione categorica reale del suo essere?

Capitolo Decimoprimo.

SUL MODERNO CONCETTO DELLA CREAZIONE.

Le cose discorse ci menano a due conclusioni quanto chiare, altrettanto irrepugnabili: 1° L'Assoluto è il *Vero che si converte ad intra col Generato, e ad extra col Fatto*: dunque la posizione del Fatto è razionalmente, liberamente necessaria: 2° Il Fatto è l' *altro*, è il diverso: ed è tale per doppio rispetto; come termine *posto*, cioè come Fatto semplicemente detto, e come Fatto che si fa; come sostanza e come causa: dunque il Fatto è esterno al Generato, è indipendente da lui, non come termine posto, bensì come Fatto che s' invera, come Fatto che si converte con sè stesso e perciò nel Vero; insomma come sorgente perenne d' attività. Diciamolo in altre parole. Dio crea il mondo in quanto lo pone; e il mondo, in quanto è posto come fatto, si crea. Il mondo, adunque, appunto perchè ha natura di Fatto, appunto perchè ha natura di *altro* sotto gemino aspetto, è insieme posizione e creazione. È posizione, in quanto è termine di conversione con l' *ultro*, ciò è dire con Dio: ed è creazione, in quanto è subbietto di conversione con sè e per sè medesimo. Perciò se il Fatto non è creato ma è *posto*, ne viene ch' egli ha da essere il vero *ponente*, il vero creante sè medesimo.[2]

---

[1] Rosmini, *Teosofia*, vol. I.

[2] La parola *posizione* è brutta, io lo veggo; ma qui non saprei come dire diversamente per non restare avviluppato negli equivoci ed esagerazioni in che sono caduti gli ontologisti con l' uso ed abuso della parola

Il mondo nel processo cosmico ci si presenta sotto tre aspetti. Riguardato come Fatto, egli è in Dio. Riguardato qual Fatto che s'invera e converte con sè stesso, è fuori di Dio. E, finalmente, considerato qual Fatto che si converte col vero nel regno della storia e della psicologia, non si può dir propriamente ch'e' sia fuori di Dio nè in Dio, ma Dio è in lui: è in lui nel senso che il mondo è pensiero, scienza, *Ragione spiegata*. Ecco la correzione e insieme l'accordo del Dualismo e del Panteismo. Non vi è unica ed assoluta sostanza: nè vi sono due sostanze poste empiricamente. Vi è bensì una dualità formante unità: vi è due sostanze formanti organismo.

---

creazione. Nel greco non mi pare ci sia una voce che possa rendere il concetto: anzi non ci può essere, chi consideri come al pensiero ellenico manchi l'idea alla quale accenniamo. Tra l'*Atto puro* e la *Materia prima* dell'Aristotelismo non ci è vincolo nel significato di *posizione;* ma v'è solamente relazione di finalità, perchè l'*Atto* non *pone*, ma *attrae;* e attrae la *materia* in quanto essa è *potenza*, cioè in quanto è ὄρεξις; e però in quanto nelle cose viene inserito il *desiderio* con *perpetua infusione*, che è l'interpretazione erronea de' vecchi aristotelici e antiaristotelici (RAVAISSON, *Metaph.* ec, T. II, pag. 552). Neanche nel Platonismo ci è l'idea della posizione, e quindi nè pur la parola che vi risponda; essendo noto come pel filosofo d'Atene la materia sia anche eterna e al tutto indipendente dall'*idea*, cioè un'assoluta *recettività*, almeno intendendo Platone come si fa d'ordinario; nè poi la μέθεξις e la μίμησις, come toccammo, bastano ad esprimerci il concetto della conversione. Il pensiero ellenico dunque non pervenne a determinar nettamente l'attinenza (originaria, non finale) tra l'indeterminato e l'Idea, tra l'*infinito* e il *finito*, tra la forma e l'Atto; e quindi non riuscì, com'è noto, a superare il Dualismo. Ora trascendere il Dualismo è uno degli aspetti e però uno de' fini della lotta fra il Platonismo e l'Aristotelismo. L'Alessandrinismo tentò superarlo, ma evaporò nel concetto dell'identità assoluta: e però neanche presso gli Alessandrini sarebbe facile trovare nè il concetto, nè la parola che significhi 'l vincolo originario tra il mondo o Dio. Gli Hegeliani usano anch'essi, fra le altre non meno brutte, la parola *posizione*, che anzi costituisce il lor pane quotidiano. Ma per l'Hegelianismo *posizione* vale *determinazione, mediazione, compenetrazione;* e perciò, checchè ne dicano, esprime un rapporto di natura, per così dire, meccanica e formale. La nostra *posizione* è diversa dalle loro quanto il nostro *Generato* dalla loro *Idea;* quanto la nostra *conversione* dalla loro *contrapposizione, negazione, mediazione* e che so io. È inutile avvertire che le parole BÀRÀ, ÀSÀ, YÀSÀR della letteratura ebraica, esprimon tutt'altro concetto di quello che noi intendiamo significare con la parola *posizione*.

Quest' organismo è vita, non è morte: quest' organismo è profondo dinamismo, non è meccanismo. Ed è vita e dinamismo, perchè non è monismo assoluto; non è monismo inintelligibile, assurdo, esiziale alla scienza come alla civil società.

E qui ci corre il debito di rendere giustizia alla mente straordinaria del Gioberti, e correggere nel medesimo tempo la sua formola ctisologica. Anch' egli è tal pasta d' ingegno che si svolge e s' allarga e s' invera e si corregge; ma non per questo si contraddice. La novità della *Protologia* non istà nel concetto del creare inteso come *divenire*, secondochè vorrebbe lo Spaventa. Se così fosse, egli, in verità, non avrebbe detto nulla di nuovo; come nulla di nuovo disse nella *Introduzione* col rinverdire la vecchia idea della creazione. La novità vera, la nuova esigenza del filosofo subalpino sta nel concetto della *concreazione*, com' ei suol dire; della *concreazione* intesa non già come μέθεξις dell' Idea verso il mondo e rispetto al mondo, ma sì del mondo verso l' Idea, e rispetto all' Idea. Perciò l' Ontologismo giobertiano va corretto; va fatto più conseguente con sè stesso: e, scambio della celebre formola dell' *Ente* creante l' *Esistente*, è forza porre la formola metafisica del Vico nella quale è racchiuso quel vero e compiuto dialettismo che l' ardente scrittore del *Primato* andò sempre cercando con ansia febbrile, e non trovò mai: cioè il *Vero che, convertendosi ad intra col Generato, si converte anche ad extra col Fatto.* La sua formola teleologica, poi, vuol essere anch' ella corretta; e invece d'affermare che l'*esistente ritorna all' ente* (prima maniera), o che *l'esistente concrea l' ente concreando sè stesso*, è d' uopo dire che il *Fatto si converte nel Vero e col Vero*, e perciò si crea, e perciò si *fa divino.*[1]

---

[1] Il concetto ctisologico del Gioberti della prima maniera (e dico *maniera* per dir forma nello sviluppo, non già diversità di contenuto nella sua dottrina, come vorrebbero gli Hegeliani), sta nel presentar l' atto creativo siccome producente l' esistenza in quanto la individua. Nella *Intro-*

Mi si chiederà: la seconda formola, la formola cosmologica esprimente il vero concetto della creazione, cioè il *Fatto che si converte nel Vero*, esiste ella nel Vico? Esiste, io rispondo, per chi la sappia ritrovare, e dedurre; e dedurla e trovarla è negozio agevolissimo. Come la si deduce? Considerando con accuratezza la sua formola metafisica. Quando egli pone il Fatto siccome termine di

---

duzione il creare suona, a dir proprio, *individuare*. Che cosa infatti è l'iudividuo? È l' *Idea passata dalla potenza all' atto* (t. II, ed. cit. p. 195). Qui c' ò del neoplatouismo, e anche buona dose di panteismo. Della prima maniera altresì è qnell' affermare con tanta sazietà che *l' uno crea il multiplo*, e che *il multiplo ritorna all' uno:* concetti vaghi, indeterminati ed erronei che ci fanno pensare a Proclo e a Plotino. Se il Gioberti fosse rimasto qui, non sarebbe stato ingegno potente ed essenzialmente correttivo di sè medesimo. Non sarebbe stato ingegno progressivo, fecondo od esplicativo. Ma se nella *Protologia* fosse giunto al concetto del *divenire*, più che esplicarsi e' si sarebbe data la zappa su' piedi; si sarebbe contradetto; sarebbe passato dal bianco al nero, dal no al sì, da Dio alla Idea, e siffattamente sarebbesi mostrato ingegno leggioro, pensatore sghengo e anche nn po' vanesio. Era egli tale l' ingegno del Gioberti? Lo dica chi può! Dunqne l'A. della *Protologia*, se per nostro conforto fosse vissuto, non sarebbe *divenuto Hegeliano;* anzi avrebbe inaugurato novello periodo filosofico in Italia conforme all'indole di nostra mente; ciò che non ha fatto, e non poteva faro il Mamiani. Il Ferri ha detto benissimo: *la seconda filosofia del Gioberti* (*che racchiude non già un nuovo sistema, sibbene uno spirito nuovo*), *inaugura un altro periodo, la cui sorte è riservata al futuro* (Hist. cit., vol. II, p. 204). E davvero, se fosse vissuto, ci avrebbe dato nn *Rinnovamento filosofico,* al modo stesso che ci diè il *Rinnovamento civile* col quale inaugurò la nuova Italia, e del quale Cavour, dovremmo esserne ormai convinti, non fece che attuare il programma. Ciò non pertanto ancbe nella *Protologia* si scopre l'nomo vecchio, l'*intuitista,* e però il neoplatonico schietto. Non dubita affermare, per esempio, che l'*Idea* PONE *il finito, e si* COMUNICA (v. 1, p. 484): che le idee formino in Dio *una sola,* la quale *si squaderna e passa dall' assoluto al relativo mercè l' atto della creazione* (id., p. 147): che l' *infinito attuale* e l' *infinito potenziale,* anzichè *due cose,* formino una sol cosa, ma *sotto doppio aspetto* (p. 440 e seg., specialmente 159): e che l' infinito *potenziale* non è nè il finito nè l' infinito, ma la *sintesi* di essi (p. 427), non iscorgendo il grand' uomo come *finità* e *infinità potenziale* non siano già due cose, ma due aspetti d'un medesimo subbietto, ciò è dire il Fatto in qnanto è *alterità* verso il Generato, e verso sè stesso. Or le contraddizioni da cui bisogna salvare il Gioberti nella sna seconda maniera di filosofare sono qneste, non quelle che ci veggon gli Hegeliani. E bisogna salvarnelo appunto, per liberarlo dalle tracce d' iperpsicologismo, di neoplatonismo, di alessandrinismo, d' arabismo e d' hegelianismo che pure contiene.

conversione col Generato, cioè il Fatto come Fatto, come *posto;* con ciò stesso ei ci dà questo Fatto come subbietto che essenzialmente si converte con sè medesimo; cioè come creante sè, come *autogenito*, come *conato.* E come poi ritrovarla cotesta formola? La ritrova chi abbia occhi in fronte; cioè leggendo la Scienza Nuova. La quale è per l'appunto un'applicazione di essa, ma è un'applicazione al mondo de' fatti umani, ch'è dire d'una parte, d'un genere, del sommo genere del Fatto. Che cos'è il *Certo* che diventa *Vero?* Che cos'è l'*Autorità* che a grado a grado assume forma e valore di *Ragione?* Che cos'è la *Filologia* che diventa *Filosofia?* Che cos'è la storia, l'uomo, lo spirito che dalla fase *divina* passa alla fase *eroica*, e dall' *eroica* all' *umana?* Che cos'è il pensiero, la *Mente* che è *Senso*, poi *Immaginazione* e poi *Ragione?*[1] Taluno potrebbe dire: di cotesta formola il Vico non fece applicazione al mondo della natura. Neanche questo è vero. E non vero, perchè non solamente quest'applicazione ci è dato dedurla, al solito, dal suo principio metafisico, ma, che più rileva, ei n'ha lasciate tracce visibilissime, germi assai fecondi ne' suoi principii cosmologici, come vedremo appresso. Torniamo al proposito.

Dato alla creazione il significato e il valore che noi diciamo, ne vengon fuora parecchie conseguenze le quali verremo accennando man mano. La creazione non è, per parte di Dio, nè una deduzione, per dir così, nè un'induzione. Per dedurre il mondo, egli dovrebbe cavarlo da sè: assurdo grossolano. Per indurlo, poi, dovrebbe cavarlo da una materia preesistente, ovvero dal nulla. Una materia preesistente senz' alcuna idea, un ricettacolo indeterminato, come lo concepisce il Platonismo, riesce inintelligibile, e ci lascerebbe in pieno dualismo. Dal nulla come tale, nel che sta il concetto balordo dal pietoso credente, tanto meno. Si dirà esserci la potenza

[1] Vedi a questo proposito quel che abbiamo discorso nel Cap. V del lib. II.

infinita attuale? Benissimo: quest'Atto ha da esser *Generato;* e, in quanto è Generato, pone il fatto, educe il fatto per necessità razionale, e quindi per legge di conversione. Se dunque lo educe per necessità intima e razionale, veggiamo scaturire una seconda conseguenza, ed è che un mondo particolare, contingente e d'ogni parte finito e mutabile e scorrevole, senz' altra necessità fuorchè quella d'un beneplacito divino, contraddice apertamente alla ragion filosofica positiva, nonchè ai risultati sicuri della moderna scienza fisica, geologica, cosmologica, astronomica. Se il mondo, anche in sè medesimo, è una conversione di sè con sè stesso, non può non esser necessario nella sua esplicazione e nelle sue leggi, appunto perchè essendo termine di conversione d'una causa ch'è mente, debb' essere anche lui causa, mente, razionalità. Il mondo, in somma, è posto razionalmente. Dunque l'atto col quale Dio pone cotesto mondo è liberamente necessario, e necessariamente libero.[1]

[1] Dicemmo qual relazione corra fra libertà e ragione (Cap. V, Lib. II). Se l'atto volitivo guardato nella sua radice, secondo la legge del processo psicologico, non è altro in generale che uno *sforzo d'intendere,* cotesto sforzo, che in noi è *impedito* perchè essenzial conato, nell'Assoluto non può aver luogo, e quindi è speditissimo. Ecco il fondamento della necessità della creazione. Ma la sapienza infinita! si dirà: chi ne misura gli abissi? Lasciamo gli abissi: qui la faccenda è chiara, perchè ce ne porge guarentigia la psicologia: gli abissi ci sono, pur troppo, ma non qui; e qui ci sono, perchè ce l'han messi l'ignoranza, il pregiudizio e l'immaginazione. Nè si creda che togliendo a Dio la libertà (anche quella *a necessitate naturæ*), ella rimanga distrutta altresì nell'uomo. Innanzi tutto non è vero che si tolga a Dio la libertà; anzi gli si dà la libertà vera, dal momento che si concepisce come vera o compiuta ragione. L'uomo è *particeps rationis:* dunque non è assoluta libertà. Ma l'uomo è ragionevole: dunque può esser libero; e come tale, direbbe St. Mill, può creare *il carattere,* ch'è la creazione davvero umana, tutta nostra, tutta individuale. — Eccoci dunque (si replicherà) nel destino: eccoci nel fato, ovvero nell'equazione tra libertà e razionalità: non se n'esce! Destino e fato no, davvero, perchè qui siamo nel regno della mentalità; e mentalità è anche la natura, come diceva Aristotele, appunto perchè è natura. Quant' alla famigerata equazione, poi, è un'altra faccenda. Per Hegel siffatta *equazione* o *compenetrazione* deve nascere ultima, in quanto che suppone il processo della *Natura,* e perciò suppone anche la *Idea;* ed ecco perchè egli invoca e deve invocare, come ultimo sostegno, la necessità dialettica che risale

Data al mondo l'attività creatrice, rimane profondamente modificato, trasfigurato, il concetto della provvidenza. Se il Vero convertendosi col Generato si converte altresì col Fatto in quanto lo pone, accade che l'Assoluto rispetto al mondo debba esser principio e mente che vede e prevede, ma non per questo provvede. Se come Generato egli è visione lucentissima, ne viene che cotesto vedere, che cotesto conoscere, sia anche *fare*, in quanto pone il mondo come fatto. Ma questo medesimo vedere è anche un prevedere, in quanto la visione penetra nella *possibilità* del fatto; in quanto penetra nel processo, nella conversione stessa del fatto: ma non può essere un *provvedere*, perchè ove così fosse ei nol porrebbe cotesto mondo, cioè non si convertirebbe con lui, bensì lo creerebbe addirittura; per cui, novello δεμίουργος, porrebbe il fatto non solo come l'*altro* da sè (τὸ ἕτερον), ma eziandio come un *altro in sè* (το ἄλλο), e perciò si compenetrerebbe con lui; perciò sarebbe anche lui. Che cosa quindi ne seguirebbe? Precisamente questo: ch'ei farebbe quel che non può fare; ch'ei sarebbe quel che non può essere; e così, essendo ad un medesimo tempo Generato e Fatto, Dio e Mondo, e non già conversione dell'uno con l'altro, non sarebbe nè l'una cosa nè l'altra, e s'annullerebbe senza rimedio: contraddizione che sola-

---

all'Idea. Anche per noi tal necessità è dialettica; ma è dialettica in quanto è razionale altresì nella sua origine. Ed è razionale e veggente e non meccanica e non logica e non astratta, per la semplicissima ragione ch'ella ritrova la sua propria sorgiva non già in una vuota Idea, anzi in una mente piena, pienissima, nella *Mente*. Nel qual senso il Bruno non ebbe torto d'affermare, che la necessità in Dio non sia cosa diversa dalla libertà, e ch'egli operi *per necessità di sua natura: « Infinita virtus, si neque a seipsa finitur, nec ab alio, tunc necessitate suæ naturæ agit. Non agit necessitate naturæ alia a se et sua voluntate, in eorum morem quæ necessitati subsunt; sed ipsa est* (*ut sæpe dicimus*) *necessitas. Agit ergo necessitate, quæ neque ab intrinseco et per se, neque ab extrinseco et per aliud frustrari potest. Non primo, quia non potest aliud esse atque aliud; non secundo, quia ista necessitas reliquorum omnium lex est.* (*De Imm. et Innumerab.* lib. I; c. XII.)

mente gli Hegeliani hanno la singolar fortuna di capire: felicissimi loro! [1]

---

[1] Ma un Dio non provvidente (si dirà) non è egli un Dio impotente? Precisamente il contrario. Egli davvero sarebbe impotente ove fosse provvidente. E sarebbe impotente, perchè gli toccherebbe a far la contraddizione, il nulla. Se l'atto umano è libero in quanto può essere e può non essere (*libertà d'elezione, libero arbitrio*, ch'è la libertà propria dell'animale *particeps rationis*), ne verrebbe che Dio, prevedendolo, conoscerebbe ciò che può essere e può anche non essere: il che vuol dire, ch'ei conoscerebbe il nulla. In quest'ordine di cose Dio può provvedere, e provvedere sul serio, ma ad un sol patto; che, cioè, provveda col non provvedere. Provvedere è procacciare il bene; è procacciare il bene con tutt' i mezzi, per tutte le vie, con tutta la possibile energia. Ma s'ei facesse tutto questo, il libero arbitrio non isfumerebbe addirittura? Certo, Dio vede l'atto umano; ma come lo vede? Lo vede in quanto è razionalmente libero; e perciò lo vede in quanto è liberamente necessario. Dunque lo vede nella sua razionalità, nella sua idealità, nella sua perfezione: che vuol dire lo vede in sè medesimo, non già nell'uomo. Ancora: se Dio prevedesse le azioni umane, ne verrebbe questo; che prevedendo l'atto immorale, egli, che è infinitamente buono, dovrebbe non volerlo. Dunque non dovrebbe creare, nè porre il mondo. Ma non abbiamo detto che s'egli ha da esser davvero l'Assoluto, vero principio dialettico, è d'uopo ch'e' si converta col Generato, e, convertendosi col Generato, dee convertirsi necessariamente anche con un fuori di sè? Perciò una delle due: Dio è egli provvidente? Dunque è impotente. È egli previdente delle azioni propriamente libere? Dunque annulla la libertà umana, che vuol dire distrugge l'ente umano. — Da ultimo si dirà: ma un Dio che non provvede, non è egli un Dio *immutabile, immobile, seduto sul trono deserto d'un' eternità silenziosa e vuota?* Anzi egli è perenne sorgente di moto! Egli è il vero *moto del moto*, è l'assoluto Moto, e però l'assoluta Quiete; il vero *Motore Immobile*. Il quale non potrebb' esser tale, ove non fosse ad un'ora istessa conversione con sè, e con l'*altro;* talchè col solo *porre* il mondo, egli è già *presente* al mondo, egli è già *col* mondo, ma non è, e non può esser *nel* mondo. Non ci è dunque un mondo di qua, e un Dio di là. Non ci è un infinito di su, e un finito di giù. Non ci è una cagione dall'alto e un effetto nel basso. Ci è il Vero e il Fatto, ripetiamolo, formanti insieme un organismo. Ci è una dualità in unità; e però differenza e medesimezza. Brevemente: Dio pone il mondo non già con un atto, ma lo pone per ciò solo che egli è; per ciò solo che esiste. Egli è atto, è l'atto per eccellenza; e però è *Vero* e *Generato* insieme: dunque, come tale, non può non creare l'universo. Ora se lo crea in quanto è, e non già con un atto, ne seguita che il mondo ha da esser *posto* come *potenziale* anzichè come *attuale*.

Da questo nostro discorso può vedersi come sia mestieri correggere la *causa efficiente* e la *causa finale* tanto dell'Aristotelismo, quanto del Platonismo. L'*idea* platonica, come dicemmo, non solamente produce la cosa, ma la fa, ma la scorge nella sua generazione; e quindi lucidando

Se dunque il mondo è Conversione del Fatto nel Vero, e quindi creazione intima, attività essenziale, per ciò stesso è Provvidenza. E poichè i Sommi Generi delle cose, come vedremo, son tre, ne viene che la provvidenza ha da esser naturale e fisica, organica e fisiologica, umana e storica. Con la dottrina del Vico si toglie a Dio la provvidenza; e così, mentre si assicura all'uomo la libertà, gli si lascia intera, assoluta la responsabilità delle proprie azioni. Teologisti, Hegeliani e Positivisti riconoscon nell'uomo la responsabilità; ma nel fatto la disconoscono. Il teologista la disconosce, la nega per doppio modo: la nega col concetto della grazia; la nega col concetto della colpa originaria che trasmettesi di padre in figlio. L'Hegeliano poi, tuttochè presenti cotesto problema adorno delle solite lustre squisitamente razionali, in sostanza disconosce, nega, distrugge la libertà, stantechè per lui tutto sia necessità dialettica, logica, formale. Il positivista, finalmente, com'era d'aspettarsi, l'annulla in maniera grossolana e con assai poca grazia, in quanto che vi sostituisce la necessità biologica e meccanica. Nella Scienza Nuova la libertà è razionale e naturale. La sua frase consacrata, che val tutto un

---

in questa, per così dire, un disegno già fatto, accade ch'ella debba essere essenzialmente *esemplare*. Per l'Aristotelismo, invece, cotesto disegno non vien *fatto* in quanto è *guardato*, ma lo si *guarda facendolo*. Ecco la grande idea d'Aristotele. La natura per lui è un principio essenzialmente dinamico. È un principio avente in sè la propria determinazione, e quindi racchiude in sè germinalmente tutte le forme successive, e perciò la natura è principalmente *forma*. (*Metaf.*, trad. Bonghi, c. IV, pag. 235.) Sennonchè tale concetto dell'Aristotelismo vien guasto dalla esagerazione ond'è concepita la *causa finale;* in quanto che l'ὄρεξις, come osservammo di sopra, è *infuso*, è determinato dal fine, non già determinantesi di per sè stesso. Ora la correzione della *causa efficiente* e della *causa finale,* tanto nel Platonismo quanto nell'Aristotelismo, sta nella doppia formola del Vico. Laonde per chi accetta questa doppia formola, sono un controsenso tanto il concetto d'un *Dio solitario* assolutamente imprevidente e improvvidente, quanto quello d'un *Dio padre, generatore e artefice* del mondo che sia veggente, previdente e provvidente in modo assoluto. L'*indirizzo medio,* e perciò l'indirizzo davvero *positivo* della speculazione sul problema ctisologico, sta proprio qui.

sistema, è questa: *rebus ipsis dictantibus.*[1] Non v'è dunque destino: il destino è la natura e la ragione; e appunto perchè il destino è natura, perciò è lungi d'esser cieca necessità.[2] Tutto quindi è provvidenza nella mente del Vico, perchè tutto è creazione, attività intima, profonda, spontanea sì nel mondo fisico, e sì nel morale; nè senza ragione volle metterla in cima alle sue *discoverte.*[3] La provvidenza agli occhi suoi apre e chiude il circolo della scienza, non meno che il processo della Storia. Ella perciò è innanzi tutto naturale e *divina*, appresso *eroica*, da ultimo *umana*. La provvidenza *umana* è la stessa ragione, la quale non può non essere libertà: essa dunque importa pienezza di responsabilità. La provvidenza è il primo de' tre grandi *principii*, o *sensi comuni dell' umanità:* ed è altresì l'ultimo corollario della mente del filosofo. La Provvidenza dunque è principio e fine della storia umana, al modo istesso ch'è dedica e conclusione della Scienza Nuova.[4]

---

[1] E anche quest'altra: *ab ipsa rerum humanarum natura.* (*De Const. Philol.* c. XI.)

[2] Il concetto del Vico è concetto aristotelico; e così infatti l'Afrodisio interpretava la *necessità fisica e naturale* d'Aristotele. (Ved. NOURRISSON, *De la liberté et du Hasard, Essai sur Alexandre d'Aphrodisias* ec. Paris 1870, p. 43, 98.)

[3] Ved. *Tavola delle Discoverte* nella *Prima Scienza Nuova.*

[4] Perciò chiama il suo libro una *teologia civile e ragionata della Provvedenza divina* (Sec. Sc. Nuo., lib. I); e più d'una volta si dà vanto d'aver prodotto una nuova dimostrazione, una *dimostrazione di fatto istorico* circa l'esistenza di Dio. Che cos'è questa *dimostrazione di fatto istorico?* È la provvidenza in quanto è Fatto, in quanto è creazione. È il Fatto che si converte con sè stesso, e mostra quel che è, quel che contiene, quel che debb'essere; e così, mostrando sè stesso, mostra anche Dio. Perciò la provvidenza non è Dio che si mostra, Dio che interviene; ma è il mondo delle nazioni che attuandosi, che creandosi e *celebrando* così *la propria natura,* si mostra sensatamente, e si manifesta come termine di conversione. Indi è che la provvidenza per lui non può essere un argomento *induttivo* dimostrante l'esistenza di Dio, appunto perchè ella nel mondo, anzichè effetto, è una causa. Questa sua dimostrazione di *fatto istorico,* dunque, è una forma di *eduzione,* non già di semplice *induzione:* col che confermiamo anche una volta la natura del metodo vichiano. Ora se questo è il significato (significato davvero nuovo e originale) del concetto della *Provvidenza* nell'A. della *Scienza Nuova,*

Il concetto ctisologico inteso al modo che noi lo interpretiamo nel nostro filosofo, si presenta come il risultato del mondo moderno. È la vita stessa della scienza moderna: è il gran secreto della filosofia positiva: ed è l'esigenza massima della *Scienza Nuova.* Chi non l'accetta, deve negare il presente, dee dare una smentita alla storia; e sarà condannato a indietreggiare sino al medio evo, per non dir già sino alla Grecia. La formola cosmologica del nostro filosofo corregge e trascende, anche in questo, il Neoplatonismo italiano moderno, ponendo

---

non è a meravigliare s'egli in ciò sia stato franteso e interpretato assai male, come vedemmo, da certi suoi critici. Notammo già come lo Jannelli fosse il primo ad osservare, che nella *Scienza Nuova* tale concetto può intendersi in due sensi; e l'acuto archeologo napoletano non s'ingannava. Talora infatti sembra che la Provvidenza, pel Vico, abbia a consistere solamente nell'azione di Dio. È la Provvidenza, per dirne nn esempio, che eccita *Atejo Copitone* e *Labeone;* il primo nella *gelosa e tenace custodia de' vecchi diritti,* e il secondo nel propugnare *interpretazioni sempre nuove affinchè la romana giurisprudenza potesse svolgersi.* (*De Univ. Jur.*, VII, CCXII). La provvidenza egli invoca per *ispiegare la rapida e universale comporsa* del Cristianesimo mercè la civiltà romana; la quale perciò altro scopo non avrebbe avnto nel mondo, fuorchè quello di schiuder la via all'idea cristiana. (Ibi, CCXVIII). Or tutto ciò contraddice all'esigenza del suo metodo, ed è in aperta opposizione con la sna dottrlna metafisica. Lo stesso religlosissimo Jannelli, il quale del resto non avea nè punto nè poco subodorato il valore della filosofia del suo maestro, nou dubita affermare, che se per *provvidenza nella Scienza Nuova si vuole intendere solo l'azione di Dio sugli uomini, allora non pare che si faccia altro che una lezione di teologia poco necessaria ai Cottolici, anzi ai Cristiani e a tutti gli esseri ragionevoli.* (Op. cit., p. 161.) Provvidenza dunque, pel Vico, vuol dire natura. Provvedere è fare, è creare, è attuare; dunqne è incessante e vivace conversione del Fatto nel Vero. Per lui quindi è *Provvidenza l'istinto,* laddove, parlando dell'origine della parola *lex*, dice che gli *uccelli nidificano presso le fonti.* (*De Univ. Jur.*, p. 142 nella nota.) È provvidenza il *pudore,* onde *procede la frugalità, la temperanza, la giustizia,* e simili. (*De Const. Jurispr.*, III). È provvidenza la storia dolla poesia, e le false religioni. (Ibi, XIII). È provvidenza la forma monosillabica delle lingue (XII). È provvidenza lo *scoppiar de' primi tumulti delle plebi* nella terza età del *Tempo Oscuro* (XXII). È per provvidenza (*rebus ipsis dictantibus*) che le religioni cominciano a venire in dispregio (XXVIII). È provvidenza (*rebus ipsis dictantibus*), l'origine dell'arte della guerra e della pace (XXX). È provvidenza che le *Genti Minori* apprendano dalle *Genti Maggiori*; ed è provvidenza la *semplicità e naturalezza* oud'è *condotto il corso dell' umanità* (Sec. Sc. Nno., p. 332).

a nudo le magagne del concetto creativo del Teologismo, nonchè dell' Hegelianismo e del Positivismo: che vuol dire, al solito, corregge i due estremi del filosofare, iperpsicologismo ed empirismo. Di fatto che cos' è per l' Hegeliano la creazione? È l'*identico in quanto si differenzia.* Dunque non è vera creazione, svolgimento, processo; ma ripetizione ritmica e, come dire, inquadrata sovra un medesimo fondo che è la *Idea.* Pel Positivista il moto, la vita e l' essere delle cose non è che trasformazione di forze, o di materia; trasformazione fisica, meccanica, biologica; determinismo affatto meccanico, affatto accidentale, affatto cieco. Dunque anche per lui la creazione è ripetizione monotona d' un identico subietto.

Con la formola cosmologica del nostro filosofo, inoltre, si giugne a conciliare le esigenze legittime del Teismo e del Panteismo su la natura del mondo. Nel Panteismo vi è un' affermazione giustà e ragionevole; ma vi è pure una negazione irragionevole, erronea ed esiziale. L' affermazione risguarda lo svolgimento d' un principio interno e *divino* nel mondo, e nella natura. La negazione poi riguarda un'efficienza sovramondana, che come intelletto amore e potenza ponga il mondo e la natura, e sia presente al mondo e alla natura. Il Teismo grossolano e volgare contraddice al Panteismo col porre l'efficienza sovramondana; ma non sa intendere per nulla il *divino* della natura; non capisce il *divino* anche nel mondo. L'affermazione del Panteismo è l'esigenza dell'Oriente, e, in parte, dell'Occidente; della scuole jonica, eleatica, pitagorea, stoica, alessandrina; poi delle grandi intelligenze d' Erigena, del Bruno, dello Spinoza; ed è anche l' esigenza dell' Hegelianismo. L' affermazione poi del Teismo beninteso, è principalmente un portato della speculazione occidentale, perchè è l' esigenza profonda della metafisica platonica, e della metafisica aristotelica. Panteismo e Teismo, dunque, oggi sono di fronte; perchè essendo pervenuti entrambi al più alto grado di specu-

lazione, ci porgono due formole nette, chiare, spiccate: L'*Essere*, il *Non-Essere* e il *Divenire*, da una parte: Il *Vero*, il *Generato* e il *Fatto*, dall'altra. Or l'affermazione, l'esigenza ragionevole del Panteismo è inclusa nella formula cosmologica del Vico, e, che più importa, vi è anche corretta. L'affermazione e l'esigenza ragionevole del Teismo, poi, trova correzione e inveramento nella formola metafisica dello stesso filosofo. Quant'alla parte negativa, cotesti sistemi sono da ripudiarsi entrambi. Se il Teismo ignora il vero concetto di natura e però disconosce il *divino* e perciò stesso disconosce la creazione autonoma del mondo; il Panteismo, alla sua volta, disconosce la vera natura di Dio, e perciò disconosce la vera natura dell'uomo, e così viene a distruggere la grandezza e l'eccellenza dell'umana personalità.[1]

Se intanto la creazione è un processo, cioè dire il Fatto che si converte nel Vero, si può domandare: in che maniera s'attua cotesto processo? In altre parole: come avviene che la creazione diventa provvidenza?

Il modo con che s'attua la creazione potrà dircelo solamente l'esperienza: ce lo potran dire le scienze di natura, e le discipline istoriche in generale. Ma anche nella soluzione del problema cosmologico sbagliano, tanto quelli che tutto vogliono indurre, quanto quegli altri che tutto pretendono dedurre. Oggi non è permessa una dottrina cosmologica empirica; e tanto meno è permessa una cosmologia che, fabbricata *a priori*, si rimane campata a mezz'aria. La filosofia cosmologica potrà attinger valore positivo e razionale ad un sol patto; che, cioè, il pronunziato generale ch'ella potrà fornire alle scienze le quali si travagliano intorno alla ricerca delle leggi da Stuart Mill appellate empiriche, sia del pari, o possa essere, il risultato complessivo e finale delle scienze stes-

[1] Giustissime quindi le parole d'un valoroso scrittore moderno: « *C'est contre le panthéisme que tous ceux qui restant épris de la vrai grandeur de l'homme doivent se réunir et combattre.* » (TOCQUEVILLE, *De la Democratie en Amerique*, Paris, 1850, 13a ed., T. II, P. I, c. VII.)

se. La metafisica positiva altro non sa darci, salvo che la legge della conversione come principio della essenzial costituzione del Fatto. Quant' al modo poi, ella non sa, ella non può assegnar nè regole ritmiche, nè tricotomie *a priori* di nessuna sorta. Che se anche qui per avventura è possibile un accordo e una rispondenza tra la speculazione del filosofo e l'osservazione induttiva e deduttiva dello scienziato, in verità non si cerca di meglio. In cosiffatto accordo si avrà la guarentigia più sicura dell'ottimo indirizzo così dell'una come dell'altra sfera di scibile.

Se il Fatto è il *diverso*, non solo considerato qual termine di conversione col Generato, ma anche avvisato in sè stesso, avviene che, nel convertirsi con sè medesimo, e' debba manifestare varietà di momenti e passaggi e transiti, e quindi intervalli e continuità nell'esplicazione delle sue forze. Vuol essere insomma, ripetiamolo, un vero processo, che è dire svolgimento, conversione, creazione, anzichè una serie di semplici trasformazioni e d'increscevoli rimutamenti di forma. Vuol esser quindi un passaggio incessante ed essenzialmente dinamico dalla potenza all'atto, dall'omogeneo all'eterogeneo, per usare anche qui la frase dello Spencer, dall'indeterminato al determinato, e però dal genere alla specie, e dalla specie all'individuo, per finire nell'individuo capace d'essere o di rappresentare insieme nella sua virtù il genere e la specie. Tre sono i Sommi Generi del Processo cosmico; e altrettante le fermate o, per così dire, i momenti dell'attività creatrice. Tre sono dunque i processi speciali e differenti attraverso a cui il Fatto si fa, e che potremo appellare *Fisico, Organico*, e *Storico-sociologico* od umano; e tre sono quindi gli anelli della gran catena; Forza, Vita e Pensiero. Fra questi tre processi ci ha differenza e medesimezza, e però intervalli e continuità: ma nè questa continuità è di natura materiale, nè quell'intervallo è un semplice passaggio alla maniera che lo intendevano e lo inten-

dono, come notammo, gli aristotelici empirici, ed i moderni materialisti (p. 359). Fra il processo Fisico e il processo Organico, per esempio, ci è continuità ideale, e quindi intervallo reale; stantechè non sia la Forza che diventi Vita, nè la Vita che diventi Pensiero, ma è la forza che passa ad esser vita, e la vita pensiero. E nel pensiero compenetrandosi non già sovrapponendosi od assomandosi le prime, abbiamo nel medesimo tempo l'attuazione della forza, e della vita. Il passaggio quindi, come accennammo, non è semplice trasformazione, ma è transito, è passaggio nello stretto senso della parola (ἐνέργεια ατελής), eduzione (*eductio entis ad actum*), e perciò creazione. Se intanto nel passaggio vi ha intervallo, cotesto intervallo non è egli davvero un salto che fa la natura? L'intervallo superato dalla stessa natura è precisamente la conversione del Fatto nel Vero; è l'energia creativa; è il vero passaggio dal nulla all'essere, dalla potenza all'atto: ed ecco il significato della creazione *ex nihilo*. Dunque l'intervallo per noi non è (come altrove toccammo) quel che per gli antichi era il *diastema* e il *cenon;* negazione, vuoto, nulla. È anzi pienezza d'essere, attuosità vivace, *conato* (το δύνατον), perocchè ci rappresenta il momento in cui la continuità ideale tende a diventar *reale.* Ai due capi della catena poi vedemmo esserci due intervalli; psicologico l'uno, e metafisico l'altro. Il primo dicemmo potersi superare mercè la dialettica ascensiva, poichè qui il Fatto, già convertitosi con sè medesimo e perciò divenuto forza vita e pensiero, si converte quinci col Vero, ch'è dire col *Primum Verum metaphysicum:* mentre il secondo è superato dall'essere stesso con la dialettica discensiva, secondochè ci addimostrano la formola metafisica e la formola cosmologica del Vico.

Queste sono le due leggi universali, o meglio, le due condizioni dell'attività creatrice di natura. In virtù di esse è possibile una scienza cosmologica razionalmente positiva, poichè in esse sta il nodo di que' dibattuti

e vitali problemi su la generazione, su la genesi spontanea, su l' origine delle specie. Nè il Platonismo, nè l'Aristotelismo, nè alcuna dottrina che risalga a queste due sorgenti, ci potranno dar mai questa doppia legge. Nell' uno fa difetto il concetto del processo; nell' altro questo processo, ripetiamolo, è passaggio empirico, meccanico, generativo, ovvero logico e formale.[1]

Ammessa quindi la legge dell' intervallo nell' attività creativa di natura, verremo capaci di correggere il vieto concetto cosmogonico del teologismo e dell'empirismo. Il vecchio naturalista contro il teologista pronunzia, che *natura non facit saltum*. A salvare il *Deus machina* il teologo risponde, che *natura facit saltum;* e questi salti per lui sono altrettanti atti immediati del Demiurgo. Ora la verità non istà dall' una, nè dall' altra parte. Naturalisti, sperimentalisti, deterministi, positivisti hanno ragione a non credere ai salti; ma non ha torto il teologo se dice che la natura procede per creazioni ed atti creativi diversi. Il positivo qui dove sta? Nell' accettar l' una e l' altra affermazione, e correggerle entrambe. La natura, certo, non fa salti; non v' essendo ragione perchè ella non proceda continua nella ricchezza e fecondità delle sue produzioni. Ma eccoci al punto! Questa continuità (continuità materiale, fisica, sensata) ha luogo entro la sfera

[1] Ma anche in questa dottrina Aristotele potrebb' essere difeso, chi lo interpretasse benignamente. Se pel Platonismo il divenire e il generarsi, ha luogo per l' essenza, per l' *idea* che attua la cosa e la scorge e la determina: per Aristotele, al contrario, l' indeterminato procede al *determinato qualitativo* per sua propria energia. Fra i molti passi che potrei addurre mi contento di questo che si legge nel Lib. VII della *Metaph.*: Πότερον οὖν ἔστι τις σφαῖρα παρα τασδε ἢ οἰκία παρα τάς πλίνθους, ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ. οὕτως. ἦν, τόδε τι; ἀλλά τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καί ὡρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλά ποιεῖ καί γεννᾶ ἐκ τοῦδε τοιόνδε · καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἔστι τοδε τοιόνδε. È una prova di più, come si vede, della possibilità di rintracciare e dimostrare nell' Aristotelismo, anche in siffatta ricerca, l' indirizzo medio della speculazione filosofica contro gl' interpreti empirici e contro gl' iperpsicologisti che il generarsi delle cose in Aristotele traggono in due e contrarie sentenze opposite.

d'una specie, d'un genere, d'un ordine, anzichè nel passaggio dall'uno all'altro. Se così non fosse, la natura non sarebbe guari natura, non sarebbe creazione, sibbene ripetizione sazievolmente monotona d'individui. E non meno ragione ha il teologo o il neoplatonico che sia, nel pretender che la natura proceda a salti; ma non ha niente ragione a predicarci essere il Demiurgo, proprio lui, quegli che la fa saltare. È ella stessa, è la stessa potente e feconda natura che si muove. E si muove per qualcosa che non sopraggiugne dal di fuora, anzi sgorga dal di dentro.

Così, e solamente così, è possibile l'autogenesi del mondo. Chi non sia disposto ad accettarla, romperà senza rimedio contro Scilla, o Cariddi; che vuol dire contro uno de' due soliti estremi.

Come intanto s'inaugura, come si svolge e come si assolve egli il Processo cosmico?

Capitolo Decimosecondo.

DELL' ATTIVITÀ CREATIVA NE' DIVERSI MOMENTI DEL PROCESSO COSMICO.

Abbiamo detto che se l'attività creatrice di natura è una *Conversione del Fatto nel Vero*, ella non può esplicarsi altrimenti che per gradi, per momenti *diversi*, e quindi per intervalli e per continuità ideale. Il *Processo cosmico*, dunque, è universale. Ed è universale principalmente perchè, secondo la frase del Bruno, racchiude in sè, quasi circolo più ampio altri piccoli circoli, il triplice processo Fisico, Organico e Sociologico. Così la legge che governa il tutto come le parti è sempre la stessa: è la gran legge del trasformarsi e del rintegrarsi perpetuo, progressivo, incessante delle forze universali e comuni di natura. Perciò è il numero che

sempre più volge ad unità; è l'indeterminato, l'omogeneo, l'indefinito (τὸ αοριστόν) che procede al determinato, all'eterogeneo, al perfetto (τὸ τέλειον).[1] Se tale dunque è la natura di quest'universal movimento che dispiegasi nel tempo, in che maniera potrebb'esser un incessante cangiar di forme e di fenomeni? Se così fosse, quest'universo sarebb'egli un *cosmos*, o non più veramente un increscevole ed eterna monotonia d'apparenze fenomenali, ovvero un *caos?* La legge del Processo cosmico dunque è legge di creazione; è legge di conversione, anzichè di semplice trasformazione. Col Processo *fisico* si genera la forza; e la forza è subbietto omogeneo, sintesi confusa, numero e unità generale, unitotalità vaga e indeterminata. Cotesto Processo fisico si sdoppia nel Processo *organico* nel quale si genera la vita; e la vita è numero, eterogeneità essenziale, essenzial dualità (vegetale e zoologica). Nel Processo *istorico-sociologico*, finalmente, si genera lo spirito, il pensiero; ed è un ritorno all'unità, ma come triplicità. La forza quindi si converte nella vita, come la vita si converte nel pensiero. Unità, dualità, dualunità: Forza, Vita e Pensiero. Ecco il Processo cosmico, ed è sempre il *Fatto che si converte nel Vero*, perocchè è sempre il *conato*, il medesimo, che si fa diverso per *intervallo*. Come intanto

---

[1] È il vecchio principio per cui si distingue l'*indirizzo medio* aristotelico nella dottrina su le forze fisiche, organiche e organizzate: Ἡ δέ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον· τὸ μέν γὰρ ἄπειρον ατελες, ἡ δέ φύσις ἀεί ζητει τελος (*De Gen. an.*, I). E più chiaramente ancora: Ἀεί γὰρ ἐν τῷ εφεξῆς υρρχει το προτερον (*De An.*, II, II). La scienza moderna non ha fatto e non fa che confermare questo principio aristotelico; ed è quel medesimo pronunziato che lo *Spencer* considera siccome chiave del processo cosmico. Ma avvertimmo già l'aspetto manchevole delle dottrine dell'illustre scrittore inglese; che, cioè, se il Processo cosmico è davvero una creazione, è forza che nella sua natura altro non possa essere che una teleologia, un processo essenzialmente teleologico, a partire dall'etere, dalla materia nebulare indeterminata, e scendere giù giù fino all'atto estremo, alla forza che diciamo pensiero. Questo dato vitalissimo manca allo Spencer nonchè ai Positivisti e, come vedremo, a' naturalisti Darwiniani. E pure, chi ben rifletta, è un concetto essenzialmente *positivo*, perchè è un fatto.

rivelasi la prima conversione del *Fatto?* In altre parole: in qual modo s'inaugura l'attuosità creativa dell'universo? La natura comincia con l'esser *conato.*[1] Ella dunque comincia come sintesi iniziale e confusa: ella s'inaugura come *materia metafisica.*[2]

---

[1] « *Natura conando cœpit existere.* » (VICO, *De Antiquiss.*, III).

[2] La *materia metafisica* alla quale più volte accenna confusamente il Vico e che il Rosmini, come toccammo, non interpreta convenevolmente, è nell'ordine cosmico e naturale ciò che nell'ordine psicologico è la *luce metafisica.* Nel passaggio, nell'*intervallo*, in generale, ha luogo un novello conato, ch'è il momento creativo, il parto (*sforzo impedito*) della natura; e quindi racchiude qualcosa d'intimo, d'universale, di metafisico, d'iperfisico, di soprassensibile. Ecco perchè talora nel Vico non v'ha divario nelle parole *conato, momento, sforzo impedito, luce metafisica, materia metafisica, virtus, vis,* δυναμις, εντελεχειαν, e simili. Però è facile incontrarvi qualche sentenza di questo tenore: *Lux metaphysica seu eductio virtutum in actus conatu gignitur.* (Op. cit., c. IV). Perciò se si vuole interpretare a dovere la sua mente, il valore della parola *conato*, nella quale pone radice la novità della cosmologia Vichiana e Leibniziana, è questo: che il conato per lui sia il principio concreto, reale, vivente della natura: che sia perciò relazione la qual comprenda e annodi in organismo vivente i tre processi, e per cui risulti come la molla secreta dell'intero *Processo cosmologico.* È la relazione concreta, e reale del Fatto col Vero; cioè del Fatto che, in quanto *diverso* in sè, diventa Vero. In una parola, è la *sostanza* della natura, come fra poco vedremo, e perciò è l'ἀρχὴ κινήσεως d'Aristotele (*Metaph*., I, I, 8) ma corretto profondamente, e però trasfigurato e legittimato, stantechè non sia altrimenti un principio di movimento ipercosmico, ma un principio essenzialmente *cosmico*, essenzialmente naturale; e perciò è lo stesso movimento che, in quant'è *moto*, si rivela come autogenito. Il Gioberti che aveva un senso istorico divinativo tutto suo nel saper cogliere in certe sentenze l'aspetto originale d'una dottrina, non dubitò scrivere che la teorica de' *punti e del conato* del Vico *è il perno del suo sistema;* aggiungendo che per questa parte egli è *aristotelico e platonico ad un tempo.* (*Protol.*, v. I, p. 259). Che la dottrina del *conato* sia il perno della sua cosmologia, nessun dubbio; ma la cosmologia non è la sua metafisica. È dunque il perno, è la molla della sua formola *cosmologica*, non già della sua formola *metafisica:* il perno di questa seconda è ben altro, come s'è visto ne' tre ultimi capitoli. Che poi in questo egli sia aristotelico e platonico insieme, è vero; ma è tale in quanto corregge, trasforma e compie i due vecchi filosofi, e perciò in quanto li accorda. Nel Platonismo il concetto del conato, al modo che è inteso dal Vico, non ci è, e non ci può essere, come si può ricavare da tutti que' luoghi ne' quali siamo venuti accennando rapidamente a quel sistema. Può esserci, e vi è di fatto in Aristotele, ma confuso e indeterminato così che non si lascia riconoscere facilmente. Al qual proposito mi sia qui lecita un'osservazione istorica.

Ma se la natura comincia con l'esser conato, appunto perchè conato ella dev' esser riguardata sotto doppio

---

Qualcuno potrebbe confondere questo *conato* del filosofo napoletano con la *monade* leibniziana, o, peggio, con l' ὄρεξις aristotelica. Lasciamo della prima perchè ne dicemmo qualcosa in altro luogo. Quant'al secondo osservo che tra l'ὄρεξις dello Stagirita e il *conato* del nostro filosofo, ci è profondo divario. Accennammo già qualcosa riguardo all'aspetto esagerato della *causa finale* d'Aristotele. L'ὄρεξίς certamente è designato da lui qual moto *spontaneo*; e basti per tutti questo passo: Κινεῖται γαρ τὸ κινούμενον ᾗ ὀρέγεται, καὶ ἡ κίνησις τις ὄρεξις ἤ ενεργεια. (*De An.*, III). Ma è poi veramente tale, voglio dire essenzialmente spontaneo cotest' ὄρεξίς d'Aristotele? Non sarebbe più tosto un residuo del maestro passato nella mente dello scolare? Aristotele, avvertimmo, rompe la *serie preclara* in due modi; con l' *intelligibile venuto di fuora*, Θύραθεν, e con la *causa finale*, cioè col *desiderabile* (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν). Luce per l'intelligenza, dunque, e calore per la volontà vengon d'altronde; e però chi determina tanto il *pensiero*, quanto la *tendenza*, è il pensiero divino. (*Eth. Eud.*, VII, 14). Ora dunque l' ὄρεξίς per Aristotele non può esser davvero spontaneo, se no si contraddice. E tant' è vero che la natura per lui non è propriamente attiva per sè. che non mancò, fra' vecchi aristotelici, chi pigliasse a dimostrare come in Aristotele, in forza del suo medesimo sistema, debba aver luogo la *causa efficiente*. Se Dio infatti è *causa finale*, per ciò stesso ha da essere anche *causa efficiente*; tanto pareva ad Ammonio (il primo a dare tale interpretazione) che Aristotele dovesse mettersi in accordo con Platone. (Ved. RAVAISSON, Op. cit., T. II, p. 539). Dunque l' ὄρεξις nell' Aristotelismo è ὄρεξις non per essenza propria, ma in grazia d' un determinante estrinseco, d' un' influenza *esteriore*; la quale influenza non essendo stata chiarita nettamente nella sua natura dal filosofo di Stagira, ha fatto e fa sì che molti i quali si studiano d' interpretarlo benignamente, credano d'aver buono in mano per assumerne le difese, e fino a certo punto riescono ad aver ragione. Senonchè il vero concetto dell' ὄρεξις, che in parte risponda al *conato* del Vico e rappresenti perciò l' *indirizzo medio* in siffatta quistione, sarebbe da riporre piuttosto nella nozione di ἐνέργεια ἀτελής, la quale è appunto attiva per sè, è attiva per virtù propria, essendo ciò che esiste in potenza, ma in quanto s'avvia all' atto; e s'avvia per sè medesima, non per un altro; s' avvia e procede per propria essenza: Ὁδὸς εἰς ουσίαν (*Metaph.*, IV.) In altre parole è ciò che, imperfetto, non ha il fine in sè stesso, e quindi lo cerca. E lo cerca non perchè ne sia attratto (platonismo o aristotelismo platonico), ma sì perchè ne ha bisogno. E se lo cerca e ne abbisogna, vuol dire che questo fine non potrà essere un' illusione addirittura. Perciò Aristotele determina il concetto del moto così: Των πράξεων ὧν ἔστι πέρας, οὐδεμία τελος, ἀλλὰ τῶν περὶ το τελος. (*Metaph.*, IX). — Ci siam voluti intrattenere un momento su questo particolare non solo per chiarire il concetto del Vico sul *conato*, ma anche per mostrare l' attinenza ch' esso ha col concetto del

rispetto. Anche del Primo cosmologico possiamo dire quel che dicemmo dcl Primo psicologico: egli è una testa di Giano; ha due facce. Il conato adunque è due cose, non una: è *punto* e *momento*, (στιγμή, νῦν) materia e moto, estensione e forza: ma è punto e momento di natura *metafisica*, che vuol dir di natura potenziale, virtuale, soprassensibile, semplice, indivisa, universale. In altre parole, il conato è attuosità concreta e reale; ma non è, a dir proprio, nè moto, nè estensione, bensì virtù di moversi, e d'estendersi: e come virtù, come potenzialità, esso in generale è un soggetto identico: *Punctum et Momentum unum sunt*, e quindi è nel medesimo tempo numero e unità, dualità e unità, polarità originaria, e perciò è unitotalità originaria, concreta, universale. Ora il conato in quanto è punto, materia, cioè in quant'è soggetto potenziale, recettivo, indeterminato, omogeneo, indcfinito e indefinibile, è il το δετερον; è la δυναμις come pura capacità; in somma è il Fatto semplicemente detto; il *Fatto* in quanto è termine di *conversione dialettica* col Generato. Al contrario, in quanto è momento, ciò è dire matcria e moto, estensione e forza, τὸ δετερον e τὸ παλλο e però τὸ δυνατον, è il *Fatto* in quanto è termine di *conversione cosmologica*; è il Fatto in quanto è conversione di sè con sè stesso; e quindi è sostanza semplice, sostanza universale, sostanza indivisibile in sè, ma divisa nelle cose che sostiene. Brevemente: il conato, guardato come puro Fatto, cioè come termine *posto*, è potenza in potenza, come direbbe Aristotele (δύναμις δυνάμει); guardato invece come termine che si pone, come soggetto che si fa, egli, per dirla con le significantissime parole del Vico, è *forza che si fa dentro*

---

moto aristotelico, il quale, inteso a dovere, non è talo quale d'ordinario viene interpretato dagli hegeliani. E ci siamo trattenuti anche perchè quest'ultimi non abbiano a pigliare il concetto del *conato* por l'ὄρεξις giacchè nel *conato* del nostro filosofo non ci è necessità dialettiche, nè relazioni di finalità come nell'iperpsicologismo aristotelico vecchio e nuovo. Il *conato* del Vico non è propriamente l'*Essere*, nettampoco il *Non-essere*; dunque non sarà nemmanco il *Divenire*: ecco tutto.

di sè medesima: perchè? precisamente perchè SFORZARSI È UN CONVERTIRSI IN SÈ STESSO; e perciò è *sostanza che si sforza a mandar fuori le cose.*[1]

[1] Che il *conato* nel concetto vichiano sia la sostanza delle cose e costituisca perciò il nerbo della sua formola cosmologica, si può ricavare agevolmonte da queste sentenze. Che cos'è la sostanza? *Sostanza, in genere, è ciò che sta sotto e sostiene la cosa; indivisibile in sè, divisa nelle cose ch' ella sostiene, e sotto le divise cose, quantunque disuguali, vi sta egualmente.* (Risp. al *Giorn. de' Lett.*, p. 179). Questa definizione non ha che vedere con la definizione Spinoziana: *id quod existit a se et per se.* Sono entrambe definizioni nominali, e però vere o false finchè non se ne faccia applicazione. Dal modo con che applicolla Spinoza, venne fuora il suo panteismo acosmico geometrizzato, con quella lunga sequela d'assurdi che ognuno conosce. Il Vico l'applica al Fatto in quanto si fa Vero, non già al Vero che si converte col Generato; e perciò riesce a schivare ogni maniera di panteismo. Infatti egli dice: *Quello che è moto ne' corpi particolari, nell'universo moto non è; perchè l'universo non ha con chi altro possa mutar vicinanze..... Dunque è una* FORZA CHE FA DENTRO DI SÈ MEDESIMO: *questo in sè stesso sforzarsi, è uno* IN SÈ STESSO *convertirsi. Ciò non può essere del corpo, perchè ciascuna parte del corpo avrebbe a rivoltarsi contro di sè medesima. Onde questo sarebbe tanto, quanto le parti del corpo si replicassero. Dunque, dico io, il* CONATO *non è del* CORPO, *ma dell'*UNIVERSO *del corpo* (Ibi). Tutto ciò è chiarito e confermato da quest' altra sentenza: *Virtus est extensi*, e perciò *prior extenso est, scilicet inextensa.* (*De Antiq.*, IV). E spiegando altrove il valore di quest'ultimo concetto, dice: *Io mi servo de' vocaboli di virtù e di potenza appunto come se ne servono i meccanici, appo i quali sono voci celebratissime: con questo perciò di vario; ch' essi* (parla de' Cartesiani *seguaci della dottrina meccanica*) *l'attaccano ai corpi particolari, ed io dico esser dote propria e sola dell' universo.* (Risp. al *Giorn. de' Lett.*). E tornando al suo concetto gradito del *conato*, dice più aperto: *Nel mondo vero e reale vi ha un che invisibile che produce tutte le cose.* (Ibi, p. 165) Ancora: *Uno è lo sforzo dell' universo,* PERCHÈ DELL' UNIVERSO: *ed è l'indivisibile centro cui non è lecito trovare nell' universo* (esteso), *e che dentro le linee della sua direzione tutti i disuguali pesi sostenendo con egual forza, tutte le particolari cose sostiene insiememente ed aggira. Questa è la sostanza che si* SFORZA *mandar fuori le cose.* (Ibi, 151).

È impossibile commentare queste sentenze. Ci vorrebbe un capitolo per parola; e alla fin fine poi non riesciremmo che ad una freddura, ad una ripetizione fiacca e sbiadita. Bisogna dunque farle soggetto di meditazione severa, tramutarsele in sangue, e col loro sussidio interrogare i fenomeni e le leggi del mondo sensibile. Posti intanto questi principii cosmologici, ecco alcune norme metodiche per la filosofia della natura e delle scienze naturali: *In fisica si trattano le cose per termini di corpo e di moto; in metafisica trattar si debbono per quelli di sostanza e di conato. E come il moto non è altro realmente che corpo, così il conato altro realmente non sia che sostanza.* (Ibi, 178). L'altro domma metodico ri-

Se questo è il cardine della cosmologia del nostro filosofo, le conseguenze e le applicazioni che se ne traggono riescono supremamente feconde, positive, originali in tutte quante le sfere delle scienze di natura, dall'astronomia alla fisiologia, dalla meccanica celeste alla zoologia e alla zoopsicologia. Noi non possiamo intrattenerci in queste applicazioni, e ce ne duole. Ci ristringeremo ad accennarne qualcuna, e rilevarne l'aspetto originale; e innanzi tutto quella risguardante la dottrina del Cronotopo.

Se la sostanza cosmica è una, indivisibile e divisa nelle cose a cui sta sotto egualmente per diseguali che queste siano, i modi essenziali e primigenii in che ella si determina, sono lo spazio e il tempo puri: *punto* e *momento*, *virtus extendendi e virtus movendi*. Sennonchè la virtù d'estendersi, logicamente, va innanzi alla virtù del moversi, al contrario di ciò che pensa il Gioberti; poichè, al solito, se il Fatto come *diverso in sè* vuol essere un processo autonomo, avviene che la prima forma di conversione, la prima individuazione cosmica, debb' essere il punto che divien momento; debb' esser la virtù d'estendersi che si gemina, e assume valore di virtù motrice. Perciò la sostanza in quant'è *virtus extendendi*, in quant'è pura capacità, è l'*altro*, è il diverso, è il Fatto come *posto*, e però è lo spazio infinito, la cui prima determinazione è ciò che domandasi *etere* da' moderni.[1] In quanto poi è *virtus movendi*, cioè atto, *diverso*

---

guardante lo studio delle leggi fisiche è questo: *L'unica ipotesi* (cioè finzione speculativa) *per la qual dalla Metafisica nella Fisica discender giammai si possa, sieno le matematiche; e che il punto geometrico sia una* SOMIGLIANZA *del metafisico, cioè della sostanza; e ch'ella sia cosa che veramente è, ed è indivisibile; che ci dà e sostiene distesi uguali con egual forza: perchè per le dimostrazioni del Galilei ed altre piene di meraviglia, le disuguaglianze quanto si vogliono grandi, ritirandoci al lor principio indivisibile, cioè ai punti, tutte si perdono e si confondono.* (Ibi, 174). È appena bisogno d'avvertire che con la sua dottrina cosmologica ei non fa che interpretare ed elevare ad altezza metafisica positiva l'esigenza del metodo Galileiano. Nelle lor relazioni ideali Galileo e Vico si richiamano a vicenda. (Ved. il nostro Disc. *Dante, Galileo e Vico*, Fironze, Cellini, 1865).

[1] L'esistenza dell'*etere* od *abaro* (come con ragione vuol chiamarlo il nostro valoroso e valente Colonuello Pozzolini) che per i fisici è una

in sè, o Fatto che si fa, la sostanza è il cominciamento originario, autogenito della natura, e perciò indipendente da Dio. Ed è affatto indipendente da Dio nel suo svolgimento, e però nelle sue leggi, appunto perchè, come fu mostrato, Dio pone il mondo non già come attuale, anzi come potenziale. Perchè dunque il *punto* diventa *momento?* Per necessità della propria essenza: vo' dire perchè è *diverso in sè;* perchè è *sforzarsi che è uno in sè stesso convertirsi.* Se adunque come materia il conato è confusione, impenetrabilità, pura capacità; come virtù di moversi, invece, è cominciamento d'ordine, inizio di cosmos fin nell' *atomo,* nell' *esteso metafisico* il quale, essendo medesimezza e differenza in atto, rappresenta perciò la prima dualità in cui forza e materia formano un medesimo subbietto.[1]

---

ipotesi della quale non possono in verun modo prescindere, nella formola cosmologica del Vico, invece, assume valore di *tesi*. Essi non sanno dir che cosa sia quest' *etere*. Nol sanno oggi, e nol potranno saper mai: perchè? Per la semplice ragione ch' ei trascende la mente: e la trascende in quanto che riguarda un' attinenza della sostanza come *posta*, non già della sostanza come causa, come forza. Perciò riguardando il *dato* della creazione, ne viene che, per intendere questo dato in qualche maniera, bisognerà filosofare; e per filosofare in modo serio e positivo e razionale bisogna ricorrere alla *formola cosmologica* del nostro filosofo. Non v' è scampo: o questa formola, oppure il concetto inintelligibile, grossolano e balordo d' una materia concepita qual ricettacolo assoluto e generativo d' ogni cosa: ch' è propriamente (chiedo perdono a tutti i materialisti e meccanicisti vecchi e nuovi) un concetto da cretini!

[1] Dunque il cronotopo non è, come pretendono i Leibniziani, la successione e coesistenza di punti e di momenti: teorica al tutto empirica la quale non ispiega nulla di nulla, perchè non addita la ragione della coesistenza. Non si può dir nemmeno pertinenza dell' Assoluto *in quanto è l' Idea ad extra*, l'*Idea come possibilità infinita* (GIOBERTI, *Protol.*, Sagg. III); 1° perchè non s' intende che cosa mai sia codest' Idea *ad extra;* 2° perchè s'ella è *possibilità infinita*, come tale appartiene al Fatto, il quale in quanto *conato* è precisamente un' *infinita possibilità*. Non è poi *relazione tra il finito e l' infinito* (FORNARI, *Dell' Arm. Univ.*, *Dial.* I) perchè, se così fosse, dovendo i termini partecipare alla natura della relazione, ci avrebbe a essere spazio e tempo anche nell' infinito! Finalmente non è la *prima e immediata esistenza della Idea* (SPAVENTA, *Mem. sul Tempo e sullo Spazio*, negli Atti dell' Accad. di Nap.), perchè l' Idea è incapace di rivestire spazialità e temporalità per le ragioni altrove accennate. Dunque che cos'è cotesto cronotopo? È precisamente il *conato;*

Abbiamo detto che l'atomo è l'*esteso metafisico*. Esso dunque è la compenetrazione del punto, e del momento: è il punto divenuto momento; è la virtù d'estendersi che s'estende in quanto si move. Nell'atomo perciò, nell'*esteso metafisico*, trova pienissima applicazione il pronunziato del Vico: *punctum et momentum unum sunt*. In altre parole: che cos'è l'atomo? È l'estrema *realtà* (non astrazione) cui possa poggiar la mente. Dunque è la prima *realtà* onde move la natura. Anche in seno all'*atomo* quindi si dee verificare ciò che i fisici oggi riconoscono in molti fenomeni; il principio della polarità. L'*esteso metafisico* è un'essenzial dualità; è forza e materia *in atto*; è la determinazione originaria, autonoma della doppia virtù estensiva e motrice. Dunque è la prima conversione del Fatto, in quanto il Fatto è un subbietto *diverso in sè*. Perciò è il primo momento della creazione propriamente detta: il momento solenne in cui la forza, *nascendo* nella materia (non dalla materia), si crea.[1]

ma il conato in quanto è polarità essenziale, essenzial *dualità*. È la sostanza stessa del mondo in quanto ha una doppia faccia: estensione o forza: *virtus extendendi*, e *virtus movendi*. Ora se il conato è un subiotto essenzialmente *duplo*, essenzialmente *polare*, i moderni fisici non possono, non debbono menomamento ripudiarne il concetto, chè anzi accettandolo, giungerebbero a spiegare più d'una loro ipotesi.

[1] Chi dunque dice *forza*, dice *creazione*: ecco il vero dinamismo, il dinamismo positivo. Perciò erra tanto il materialista grossolano quando afferma che la forza *nasca* dalla materia, o ne sia una pura e semplice determinazione; quanto il dinamista puro (HIRN, *Conséquences phil. et métaph. de la Thérmodinamique*, Paris, 1868) che pretende concepire la *forza anteriore alla materia!* La forza non nasce *dalla* materia, o *per* la materia. La forza si pone, e perciò si *crea* nella materia. Il suo nascere è creare nel vero senso della parola; è uscire *ex nihilo*. E qual è il *nulla?* Il *nulla* del filosofo cattolico, no: cotesto *nulla* è impossibile, perchè è inconcepibile. Dunque è la materia, ma la materia considerata come puro *Fatto*, come pura capacità, come possibilità. Platone la diceva *ricettacolo*, e diceva benissimo. Dov'errava? Errava gravemente nel determinare il modo con che nel contenente sorga il contenuto. È precisamente l'errore del materialista moderno. La forza, dice questi, suppone la materia. Certamente! ma non è pura e semplice *trasformazione* o *modificazione* o *qualità* di materia. La materia in quanto *diventa* forza è conato: e perciò (ripetiamolo) è intervallo già superato; è *atto* propriamente detto, e

Se intanto l'atomo è un'essenzial dualità, in esso è l'esigenza dell'altro atomo, delle molecole, del corpo, dell'organismo atomico. Ma ecco tosto un dilemma: o l'atomo è semplice, o è composto. È egli semplice? Dunque non può dare il composto. È egli composto? Dunque richiede il semplice. Dilemma seriissimo, davvero.

L'atomo non è l'una cosa nè l'altra; o, più veramente, è l'una cosa e l'altra insieme. Se l'atomo, è conato, *momento* in cui la materia e la forza si compenetrano; come dirlo semplice? come dirlo composto? Pertanto se l'atomo è conato, perciò racchiude l'esigenza degli altri atomi. Dunque? dunque l'atomo non ha figura in quanto è un *esteso metafisico*, ma ha figura in quanto si marita e si converte con altro atomo: la figura è un risultato. Or se l'atomo è virtù d'estensione *che si attua,* avviene che, come tale, e'debba essere attrazione: e s'egli è virtù di moversi *in atto,* avviene altresì che, come tale, e'debb'esser moto essenzialmente *rotatorio.*[1] Se dunque l'atomo in quanto conato è insieme identico e diverso, perciò è in sè, e fuori di sè; è per sè, e anche per l'*altro;* abbisogna dell'*altro.* Per questa comune proprietà gli atomi ci rendon quasi immagine delle *idee platoniche,* la cui vita sta nell'essere essen-

---

quindi è atto nuovo, atto creativo. — Eccoci al miracolo! sento gridarmi. Precisamente al miracolo: ma gli è un miracolo essenzialmente naturale, universale, necessario; e per conseguenza non è miracolo. Se dunque l'*esteso metafisico* è la forza in quanto si genera *nella materia,* ne viene che l'*atomo* ha da essere tutt'altro che *inerte.* Anzi è la materia, è l'*etere,* è l'*abaro,* è quel *quid* nebulare primitivo che, da unità indeterminata, passa ad essere anche forza, profonda energia in cui e per cui s'inaugura il *Processo fisico.* Se così non fosse, io domando, come farebbe il chimico ad intender le leggi dell'affinità? E se così non fosse, la moderna dottrina dell'atonicità non andrebbe in fumo?

[1] Questo è il *moto eterno e continuo* dell'Aristotelismo, *cagione d'ogni moto,* il quale perciò *non può non essere un moto circolare nello spazio* (*Phys.*, VIII, IX), e come tale è *moto naturale d'un elemento semplice che non ha contrari.* (*De Coel.*, I, II). Al *Motore mosso* bisogna sostituire il *Conato;* e il moto *circolare non avente contrari* bisogna darlo all'essenza stessa dell'*atomo,* dell'*esteso metafisico.* Ecco una delle correzioni vitali della cosmologia aristotelica richieste logicamente dall'*indirizzo medio.*

zialmente relative. L' atomo quindi, in quanto è medesimezza, è attrazione; in quanto è medesimezza e diversità, è rotazione e circolarità. Dunque può dare origine al moto per induzione e rivoluzione, che è moto secondario e derivato. Or questa legge si verifica in una lunga serie di fenomeni; luce, elettrico, calorico, magnetico.[1] Si verifica ne' grandi corpi dell' universo. Perchè non dovrà verificarsi altresì, e principalmente, in seno alla stessa vita intima degli atomi? Attrazione e rotazione, dunque, riduconsi ad un sol fatto primitivo, universale, assoluto. Il conato è moto essenzialmente rotatorio; e quindi è la sorgente prima d' ogni e qualunque forma di moto. La legge di rotazione perciò è legge universale; ed è la sostanza stessa così delle grandi, come delle piccole masse: *Questo in sè stesso sforzarsi, è uno in sè stesso convertirsi.*[2]

Le conseguenze di questa dottrina cosmologica sono evidenti, originali, modernissime.

Il vuoto è un assurdo; perchè è un assurdo il nulla.[3] Esiste dunque l' universo infinito; ed è tale non come mondi, bensì come conato, come sostanza universale determinantesi ne' due attributi essenziali della spazialità e temporaneità pure. È un assurdo il moto comunicato, perchè è un assurdo che la forza si rompa, si scinda, si divida: senza dir già che, se è vero che la forza debb'essere anche materia, la *comunicazione* del moto importerebbe la compenetrazione e insieme la inerzia degli atomi, ciò che costituisce un doppio assurdo. — È un

[1] Ved. a questo proposito la bella Mem. del *Pozzolini* (*Induzione delle forze fisiche*, Bologna, 1868), il *Baudrimont*, *Atomologie* (1861) e le tre *Memorie su la struttura de' Corpi*. (Bordeaux 1864.)

[2] Ved. la Mem. su la *Legge universale di rotazione* del nostro amico prof. *Bàrbera*, della quale accettiamo in gran parte la dottrina perchè ci sembra un'applicazione rigorosa de' principii cosmologici del Vico. Del *Bàrbera* merita esser letto il discorso stupendo sul *Newton e la Filosofia Naturale* (Napoli, 1870). La Memoria poco fa citata dol *Pozzolini*, come questi due scritti del *Bàrbera*, sono i primi segni d'una riforma soria delle scienze astronomiche e della filosofia naturale in Italia.

[3] Arist., *Phys.*, IV, viii.

assurdo che il moto universale cominci e finisca, poichè è un assurdo che il mondo, che è pur egli necessario come termine di *conversione dialettica*, abbia principio e fine. È un assurdo un impulso primitivo impresso da Dio alla materia, ciò che è l'esigenza illegittima del fiacco Peripatetismo, dell'Aristotelismo platoneggiante: perciò assurda e gratuitamente ipotetica la base nella quale s'appoggia la teorica Newtoniana su l'origine del moto. — È un assurdo che la materia diventata forza, ciò è dire l'atomo, torni ad esser pura materia; perciò assurdo che la forza cessi d'esser quella che è nella sua essenza, e che si sperda, che decresca, o si menomi in qual si voglia modo. Sono dunque un assurdo, sono *indovinelli da algebristi* quei conti e racconti di certi facili calcolatori matematici che, come il teologista e il millenario, segnano già ne' secoli futuri la fine e lo spegnimento della terra. Ne' loro problemi essi dimenticano che la forza è creazione: e dimenticano troppo facilmente, che creare vuol non dire annullamento.

Il *conato* adunque è il vero *motore immobile* e *mobilissimo* dell'universo; è l'universo stesso in quanto è infinita potenzialità; è l'ἀρχὴ κινήσεως intrinsecato, essenziato con l'universo stesso.[1] Come tale l'universo procede di *numero in numero* (secondo la frase del Bruno) svolgendosi come mondi nelle successioni, e perciò è infinito nel tempo; e come tale anche l'universo, come il pensiero nel formarsi il concetto dell'Assoluto, *rende a Dio la pariglia.*[2] Così il principio cosmo-

[1] LÉVÊQUE, *Le prémier moteur et la nature dans le système d'Aristote* Paris 1852. V. a questo proposito con che assennatezza critica il *Barthélemy Saint-Hilaire* discorra su la Cosmologia aristotelica (*Physique trad. en français et accompagnée d'une paraphrase et de notes perpetuelles*, Paris 1862, Introd. V. I.)

[2] Così resta legittimato il concetto su l'*Universo* e su lo *Spazio* del filosofo Nolano. Egli pone lo spazio come *infinito* e però infinito anche l'universo che è nello spazio (*Dell' Infinito Universo e Mondi*, *Dial.* I.) L' universo certamente è infinito, ma, ripetiamo, è tale in quanto è *conato;* e così pure lo spazio. Perciò *Mondo, Universo, Spazio* ec., sono infiniti nolla successione, che vuol dire nella lor potenzialità.

logico, o meglio, il *Primo cosmologico* del Vico, in mentre che corregge la vecchia cosmologia de' Platonici e degli Aristotelici, condanna ad un tempo quella de' neo-aristotelici empirici e degl' iperpsicologisti, legittimando l' esigenza de' meccanici e de' dinamisti, de' Cartesiani e de' Leibniziani, che vuol dire della materia e della forza.[1] I moderni cosmologi avran fatto moltissimo quando avranno ridotto ogni fenomeno ad un ultimo fenomeno.[2] Essi così dimostreranno, o meglio, verificheranno la vecchia divinazione aristotelica. Ma si dovrà arrestar qui la Cosmologia razionalmente positiva? No, certo. Il suo grande problema sta nel dimostrare (e dimostrare non val mostrare) come quest' ultimo e irreducibile e universal fenomeno, sia precisamente la sostanza stessa delle cose, la vita stessa degli esseri, la vita dell' universo che il Vico rassomiglia ad una fiumana onde sgorga acqua sempre nuova e perenne: *Hæc est vita rerum, fluminis nempe istar quod idem videtur, et semper alia atque alia aqua profluit.*[3]

Se il Processo fisico s' inaugura col conato in quanto è un *esteso metafisico* e risolvesi con l' estrinsecazione della forza nel seno stesso della materia; ne viene che tal debba essere altresì il corpo nella sua sostanza;

---

[1] È inutile mostrare come il concetto del nostro filosofo sul *Conato* sia una correzione del *conato* leibniziano. Mostrammo già l'affinità tra il Leibnitz e il Vico. Con la dottrina del *conato* questi filosofi ci rappresentano entrambi l' indirizzo medio dell' Aristotelismo negli studi cosmologici. (P. 183.) Ma il Nostro supera quel di Lipsia, perchè il suo *conato* è essenzialmente un *esteso* reale, metafisico, non già fenomenico, ed apparente. Questo concetto manca assolutamente nella *Monadologia.*

[2] Cons. il LOVE (*Essai sur l'identité des agents qui produisent* ec., Paris 1861.) GROVE (*Correlation des forces physiques*, trad. Moigno, 1856). E. SAIGEY (*Essai sur l'unité des phenomènes naturels*, Paris 1867.) A. SECCHI (*Unità delle forze fisiche* ec. Roma 1864), DE BOUCHEPORN (*Du principe générale de la Phil. naturelle*, Paris 1853). A. GRUYER (*Principes de Phil. Physique* ec.)

[3] *De Antiquiss.*, p. 109. Com' è evidente, è il concetto fisico dell' indirizzo medio aristotelico: La vita universale della natura non conosce riposo, nè morto: Καί τοῦτο ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πασιν. *Phys.*, VIII, I.

forza attuata; monodinamia; e però sorgente perenne di forze fisiche, meccaniche, chimiche, dinamiche. L'atomo è sfornito di centro, perchè è centro egli stesso. Il corpo lo possiede cotesto centro; ma è di natura ideale, e perciò rende immagine dell'universo stellare nel quale il centro non è in alcun luogo, e pure è dappertutto. Il moto nel corpo è monotono; è un'eterna produzione di forza; e questa forza non è, a dir proprio, la vita. Però è un conato onde l'analisi delle forze omogenee e de' comuni agenti di natura tende ad elevarsi alla sintesi; ed è (ripetiamo) lo sforzo del numero che volge ad unità. Or la necessità di questo conato non importa egli un altro intervallo? Il centro dunque si manifesta nel vegetabile, e s'inaugura il mondo degli organismi. Posto il Processo fisico, la forza, nata già nella materia, qui nasce in sè stessa, qui rinasce, qui si rinnova, e qui è vita. Ma neanche il vegetabile, a dir giusto, possiede un centro reale. Dunque il vegetabile non è vita, bensì passaggio, e quindi strumento di vita. Il Processo fisico perciò trae seco il processo geologico; e la genesi della forza importa la genesi della terra. Il processo geogenico alla sua volta importa il Processo organico (vegetale e animale) e quindi il Processo paleontologico, entro cui si vengono accumulando e sovrapponendosi cento e mille faune e flore. Dalla roccia cristallina non istratificata e non fossilifera alle più recenti produzioni geologiche; dal periodo antizoico al post-pliocene e all'attuale, rivelasi tutto un processo di forza. È il Fatto che si fa come forza, ma in quanto è altresì conato alla vita.[1]

[1] Dall'epoca *eozoica* nella quale s'annunzia la prima aura vitale, e molto più dall'epoca *paleozoica* alla *cenozoica* e da questa all'età *postterziaria* (quaternaria), accade che col processo fisico e geologico si marita il processo paleontologico, e così ci si manifesta la continuità della vita attraverso le forme organiche passate o presenti. Or se tutto è processo e conversione e perciò successione costante di fatti regolati da leggi necessarie ed immutabili, ne viene che i cataclismi, riferiti a cagioni ipercosmiche, contraddicono evidentemente alla ragion filosofica positiva, nè v'ha interpretazione benigna ed ingegnosa della critica teologica che sappia legittimare la cronologia mosaica ed il racconto biblico. Ma a

Ma come avviene egli il passaggio del Processo fisico all' organico, e quindi 'l passaggio della forza alla vita? Avviene per legge di conversione; la quale perciò, supponendo l' intervallo, importa la differenza. S'invocano, al solito, anelli intermedi nel regno vegetabile. Ma forse che il vegetabile rappresenta il transito effettivo tra il minerale e l' animale? S'invocano analogie esteriori fra certi minerali e certe piante. Ma forse che accanto alle analogie non sorgono differenze profonde? [1] S' invoca la eterogenesi, e se ne traggono disparate illazioni secondo il sistema che si vuol propugnare, come se la generazione spontanea possa soggiacere a dimostrazione. [2]

noi non ci è permesso intrattenerci intorno a questa particolarità. Solamente ci preme d' avvertire che il concetto del *processo*, nella Geologia e nella Storia naturale, forma oggi l' onore del Lyell e del Darwin. Ma se la *Scienza Nuova* è la dimostrazione, o, per lo meno, l' esigenza del processo istorico, in essa è racchiusa la verità della moderna geologia e zoologia. Quando il Vico dice che i filosofi prima di lui avevan ricercato Dio, la scienza, il divino nel mondo della natura e non per ancho in quello della storia, ei s' ingannava. La vera scienza di natura, in generale, sta nel conoscere principalmente due cose: 1° il doppio processo geogenico e organico (paleo-zoologico), in modo affatto sperimentale; 2° nell' annodarli entrambi in guisa razionale col processo istorico. Or la scienza di natura condotta a questa maniera è posteriore a lui, essendo nata e cresciuta principalmente sotto gli occhi de' due dotti inglesi poco fa mentovati, mentr' ei non faceva che inaugurarla prevenendone i grandi risultati. E questi insigni risultati preveniva non già producendo scoperte geologiche, zoologiche e paleontologiche, ma incarnando nel processo de' fatti umani l' esigenza del metodo istorico, e gettando i germi d'una dottrina cosmologica nella quale, come s' è visto, è racchiusa la necessità del processo universale, e, in questo, la necessità del triplice svolgimento fisico, organico e storico.

[1] I vecchi naturalisti protendevano rintracciare argomenti in favore della continuità *reale* fra questi due processi, notando la struttura mirabile e squisita, per es., dell'Arragonite cotanto affine a quella d'uno de' più elementari vegetabili; come se nel cristallo la composizione semplice, uniforme, immobile così nel tutto come nelle parti e senza centri ne' suoi nuclei ed elementi, avesse che vedere col composto organico più rudimentale!

[2] Il fatto della eterogenesi è tuttora un' *ipotesi*, e probabilmente resterà sempre tale nel campo della osservazione, ma è *tesi* nella mente del filosofo. Gli eterogenisti s' affaticano a dimostrare col *fatto* ciò che già di per sè stesso è fatto! La genesi spontanea, appunto perchè tale, non è un fenomeno di trasformazione d' indole meccanica della *forza* alla *vita:* essa importa già un transito, e quindi un intervallo. Come

Per la medesima legge avviene il passaggio dal vegetabile all' animale. È vecchio il pregiudizio per cui si è creduto che l' un ordine d' esseri si congiunga all' altro col digradarsi del processo superiore, e col perfezionarsi dell' inferiore. Il pesce si congiugne con l' anfibio; gli anelli zoologici inferiori s' annodano co' vegetabili superiori, e simili immaginazioni. Oggimai è d' uopo raccomandarci alla paleontologia, e alla geologia. Queste scienze ci additano un processo quasi parallelo ne' due ordini in che viene sdoppiandosi la vita sin dalle sue origini primitive.[1] Il Processo organico dunque non può

dunque potrà esser possibile in tal caso una *prova* sperimentale seria e irrepugnabile? Vi sono parecchi sperimenti, io lo so. Ma come fatti? Quante e quali cautele sono state adoperate? La questione della genesi spontanea è mal posta. E poichè il naturalista non è in grado di porla diversamente di quel che fa, sarà quindi necessario abbandonarne la soluzione ad altro metodo, ad altra maniera d' investigazione. In somma è una questione essenzialmente filosofica: si diano pace i travagliati seguaci del Pasteur e del Poullet!

[1] Nell'epoca *paleolitica* appariscon le grittogame superiori: indi, nell'epoca *mesolitica*, le piante conifere: appresso, nell'età *cenolitica*, le fanerogame; e, finalmente, nell' età *antropolitica*, o meglio *post-terziaria*, si manifesta la flora attuale. Ecco qui un processo nella flora primitiva. Il medesimo veggiamo nello svolgimento della fauna. Co' più modesti tipi vegetabili s' accompagnano i più bassi tipi zoologici negli strati inferiori che ci rappresentano l'età originaria; e, nella medesima epoca negli strati superiori veggiamo le prime forme di pesci, accanto alle quali appariscon le grittogame. Con le conifere appaiono i rettili; e negli strati superiori additatici dal periodo *cenolitico*, appariscon gli uccelli. Ai rettili ed agli uccelli, dappresso alle fanerogame tengon dietro e si manifestano le forme inferiori de' mammiferi; e negli strati superiori del periodo *terziario* si rivelano le prime tracce del regno umano. Alla flora attuale poi s' accompagna l'attuale fauna; il processo riesce evidente anche qui, e il riscontro ne'caratteri generali, nella fisonomia e nell' insieme delle relazioni geografiche e biologiche, torna evidentissimo. Vegetabile e Animale, dunque, sono due correnti, per così dirle, che movon da una medesima sorgente. Elle si rassomiglian nella semplicità ed omogeneità delle forme primitive; e tal riscontro è più spiccato in ragione che il panteologista ascende verso il centro comune. Sennonchè il processo nella serie zoologica è assai più compatto e variato; lo svolgersi è più rapido, e l'attuarsi di questo svolgimento è più intricato quanto più ci accostiamo alle recenti formazioni. Tal è, per es., lo sviluppo che ci palesano gli articolati e i vertebrati, a differenza del modo con che si vanno svolgendo le classi de' vermi, de' molluschi, de' celenterati, degli echinodermi.

non esser di natura essenzialmente polare. Il vegetabile e l' animale ci rappresentano incarnata la legge universale della dualità; la quale movendo dall' unità sintetica iniziale e confusa e passando per l' analisi, riesce ad una sintesi concreta, determinata, analizzata. La vita è vita in quanto si diversifica: è vita in quanto si *etereogenizza.*[1]

Ma dov'è la radice primitiva ond'emerge questa doppia scala in cui e per cui la forza, incarnandosi, diventa vita? Non si discerne cotesta radice: non si *verifica;* nè si può verificare. Fin negli strati primigeni dell' età archeolitica vi è tracce di vita animale e vegetale. Dunque il fatto, l' osservazione, ci pone sott' occhio una dualità. Ma una dualità originaria, ripetiamolo anche qui, non è un assurdo? Dunque l' analisi, il fatto, suppone già una sintesi rudimentale, in cui sia germinalmente contenuta la doppia forma di vita vegetale ed animale. Or questo comune stipite, che con felice espressione un illustre vivente naturalista ha chiamato *unità astratta,*[2] o non esiste come realtà sensata, ovvero, esistendo, non può essere, a dir proprio, nè vegetabile, nè animale, ma l' una cosa e l' altra insieme. S' ella è una realtà, è destinata a scomparire dal regno della vita, appunto perchè non è forza nè vita. S' ella è una realtà, sarà un soggetto di natura indeterminata, fisica e organica ad un tempo. In essa la forza diventa vita; e quindi, più che anello di continuità reale, ci rappresenta una continuità ideale; e perciò con l' intervallo reale ci significa la virtù e l' efficacia del *conato.*[3]

---

[1] Ved. H. SPENCER, *Essays scientific, political, and speculative,* ed. cit. Veramente ingegnosa è l' analisi che quest' autore fa circa il modo con che avviene il *processo zoologico* il quale egli talora chiama *processo di differenziazzione:* e non meno ingegnosa è quella sul processo geologico, etnologico e paleontologico. Il difetto sta nell' applicare la sua legge al processo *sociologico,* dov' egli evidentemente abusa delle analogíe estrinseche col mondo zoologico. Si vegga, per dirne una, come considera il fatto de' fili telegrafici che accompagnano sempre le vie ferrate, in relazione a certe leggi biologiche degli organismi zoologici inferiori.

[2] VOGT, *Leçons sur l'Homme, sa place dans la création* ec., Paris, 1865.

[3] Sarà egli il regno de' *Protisti* cotesto comune stipite? Ammettiamolo pure. Ma tosto sorge la domanda: in che maniera il *protista,* che

Sennonchè nel doppio processo attraverso cui rivelasi la vita, veggiamo verificarsi la medesima legge ond'è governato il processo fisico: uno de' termini della dualità supera l'altro. Come nel *punto* si genera il *momento*, e come nella materia si produce la forza, di pari modo la vita vegetabile ed animale, secondochè ci attestano gli strati superiori dell'epoca archeolitica, non si può dir che succedano per legge di *filiazione* e di successione, ma neanche procedono in maniera parallela e quasi di fronte. Primo a determinarsi è il vegetabile; ma egli procede sempre un passo indietro rispetto all'ente zoologico. Il valore e il grado organico vitale de'tipi vegetali si sviluppa siffattamente, che ci addita una relazione costante con la esplicazione delle prime tracce di vita animale palesateci dagli strati inferiori paleontologici. Sennonchè tosto l'attività zoologica si mostra più gagliarda; ed ecco appariscono i pesci. Vi è dunque un processo fra i pesci e le forme vegetabili primitive degli strati inferiori. Nell'epoca paleolitica il parallelismo par che si voglia ristabilire. Prosegue la produzione de' pesci; ma vi ha predominio di grittogame superiori (felci). Tosto il parallelismo si rompe: e dove ne' profondi strati dell' età mesolitica ci è predominio de' rettili e piante conifere, negli strati superiori già compariscono gli uccelli. Il parallelismo si rompe ancora; si dispaia vie più; ed ecco che nell'epoca cenolitica, tuttochè col predominio delle fanerogame si palesino le forme inferiori de' mammiferi (fra cui il piccolo marsupiale è il più antico), negli strati superiori tralucono già le prime tracce del processo animale-umano. Il pa-

di per sè stesso è cotanto semplice, debole, molle ed *omogeneo* si sdoppierà? Come l'omogeneo s' individua, si differenzia senza un intervallo? Come, senza il concetto del conato, questa iniziale unità, questa *unità astratta* e indeterminata passerà a determinarsi nella dualità del vegetabile e dell'animale? Nella Storia Naturale il *protista* ci rappresenta ciò che nella Cosmogonia è la materia nebulare: *ipotesi* perciò l'una l'altra cosa agli occhi del fisico e del naturalista, ma che con la nostra formola cosmologica potranno assumere valore di *tesi*.

rallelismo è già bell'e scomparso nell'età quaterneria (periodo postpliocene).[1]

Vita vegetativa, dunque, vita animale e vita dello spirito non assomigliano già, come ordinariamente si dice, ad una vasta piramide di cui la prima d'esse raffiguri la base, la seconda rappresenti la parte mediana, e la terza poi simboleggi 'l culmine e quasi ne sia il coronamento. Coteste piramidi e scale e sovrapposizioni e gradazioni ascensive ritmiche sono tricotomie fatte a' gusti degli Hegeliani; e ci rammentano le tre anime de' vecchi scolastici e de' vecchi peripatetici. Ma nè le tricotomie *seriali*, nè le sovrapposizioni peripatetiche varranno a significarci mai la natura intima delle cose e la legge della vita e del pensiero che è legge di creazione. Esse al più ci potranno significare un fatto: cioè, o un processo di *trasformazione* fenomenale, ovvero un intervento del solito *Deus machina*, chiamisi *Dio creante*, chiamisi *Idea realizzantesi*. Son elle dunque frutto d'osservazione ed esperienza grossolana, ovvero parto di fantasia e di logica abusata e sistematica. Il processo organico zoolo-

[1] L'un de' termini della dualità organica (vegetale e animale), supera dunque l'altro; e siffattamente può dirsi che il regno zoologico si elevi sul regno vegetabile, e vi s'adagi. Il vegetabile quindi nasce primo, o primo si ferma: poichè mentre l'ente zoologico assolve il processo organico attingendo perciò l'unità vitale, il processo dell'ente vegetabile non si risolve, ma s'arresta. La vita vegetativa dunque non è cagione, non è principio, non è sorgente, bensì mezzo, strumento, condizione preposta dalla natura stessa acciò sia fatto possibile il processo zoologico. E che la vita animale sorga *nella* vita vegetativa, n'è conferma sperimentale l'impossibilità ch'ella esista senza il soccorso del vegetabile. In una sfera superiore, in una superiore dualità, i termini appariscono assai più indipendenti: l'ente umano può non aver bisogno d'una delle due forme di vita vegetale e animale. Vegetabile ed Animale, dunque, ci rappresentano una dualità essenziale: una dualità in cui, col geminarsi del Processo Fisico, vien fuora il regno della vita. La forza non si converte seco stessa per assumer valore vitale, tranne che sdoppiandosi ne'due regni dell'organismo vegetabile ed animale. Siffatta dualità quindi ci è figurata, per così esprimerci, da due linee che, movendo da un centro comune e originario, divergano e s'allarghino sempre più, e col divergere convergano, e con l'allargarsi s'accostino e s'annodino fra loro per attinenze molteplici nutritive, chimiche, fisiche, meccaniche o dinamiche.

gico che s'incarna e si concreta ne' Molluschi, ne' Raggiati, negli Articolati, ne' Vermi e negl' Infusorii, non ostante gli sforzi pazienti, efficaci e nobilissimi de' naturalisti, ci presenta pur sempre forme originarie diverse, irreducibili. A che dunque immaginarle, come per il solito costumano fare i moderni iperpsicologisti aristotelici, quasi fossero uno svolgimento serrato, fitto e compatto d'una forma primitiva? [1]

Ora se il regno organico non può non esser numero, dualità; vuol dire ch'ei non si risolve in sè medesimo; vuol dire ch'ei non chiude il circolo; e vuol dire perciò che nella vita è pur mestieri che sorga novella vita, e in seno al processo zoologico rampolli 'l processo iperzoologico. Non chiude il circolo, abbiamo detto; perchè? Non solo perchè è un'essenzial dualità e quindi come tale irreducibile, ma anche perchè l'un

[1] Lo stesso Darwin (per non parlare dell'Agassiz) riconosce quattro o cinque tipi *irreducibili* nel regno della Zoologia, e altrettanti in quello della Botanica (*De l'Origine des espèces*, trad. franc., p. 669.) Or ciascuno di questi tipi fondamentali costituisce anch'egli un processo; ripete anch'egli nel proprio svolgimento la medesima legge universale che sopravveglia al Processo cosmogonico. Però oggi la teorica Darwiniana, chi ben la comprenda, non fa che confermare, nel mondo della vita organica, la nostra formola cosmologica. La quale viene altresì confermata in maniera invitta dalla Paleontologia, dall'Embriogenia, dalla Tassonomia, dalla Morfologia, così nel tempo come nello spazio geologico ed attuale. A questo proposito potremmo dire che l'*amphioxus*, per esempio, sia come il simbolo per eccellenza di questa legge. Quel che in lui è permanente, in tutt'i vertebrati è passeggiero e progressivo. Perciò il valor della vita nel processo zoologico cresce, non altrimenti che la legge di gravità, col farsi vieppiù complesse e complessive e diverse le relazioni biologiche, anatomiche e geografiche. I tipi fondamentali adunque attuano la vita, ma non succedendosi, non isvolgendosi per *filiazione*, direbbero l'Agassiz e lo Spencer, sibbene movendosi quasi di fronte anch'essi, e in modo, per sì esprimerci, parallelo. Però il Darwin e l'Hœckel fan benissimo a paragonare l'esplicazione del mondo organico al crescere e diramarsi d'un albero: ma il difficilo pel Darwinismo ove sta? Sta nel darci ragione della radice prima, delle barbe estreme di cotest'alboro, nonchè dell'estreme produzioni degli ultimi suoi rami. A tal duplice bisogno i Darwiniani non soddisfano; ed ecco perchè riescono ad una dottrina incompiuta di storia naturale, anzi erronea, tuttochè paia positiva, positivissima agli occhi loro, como vedremo fra poco. (Ved. AGASSIZ, *De l'espèce et de la class. en Zoologie*, trad. Vogeli, 1869.)

de' due termini di questa dualità zoofitologica lasciasi indietro il suo compagno; di maniera che restando solo, e' non più chiudere, anzi per ciò ha da schiudere il circolo. Or nella gran legge del processo universale, schiudere il circolo non vuol dir già rifare il già fatto. Vuol dir fare: vuol dire far di nuovo, andare più in su, rompere sempre più i limiti e rendere spedito lo *sforzo impedito* e allontanarsi e uscire sempre più dal nulla: insomma vuol dir creare. Dunque il processo iperzoologico, il processo istorico, non potendo sgorgare in veruna maniera da un qualche punto in che possano per avventura coincider le due linee sovra cui s'è andata svolgendo la doppia forma di vita animale e vegetativa, debb' emerger necessariamente dal seno istesso d'una delle due serie; da quella serie la quale, superando l'altra, si prolunghi e lascisi indietro la prima. Qui il moto, la vita è senso, e il senso è moto. Qui il centro si sdoppia, ed è pur visibile. La vita muove dal cuore, per esempio, e, rincirculando, vi fa ritorno. Sgorga anche dal cervello, e, per intime riflessioni moltiplicandosi e rincirculando anche qui, va a rifondersi nel medesimo foco; talchè cotesto foco è centro, e nel medesimo tempo circonferenza. Sennonchè, l'unità che qui è visibile e tangibile, è ella altrettanto intelligibile? Se fosse davvero intelligibile, non sarebbe altresì intelligente? Che cosa dunque le manca?...

La dualità qui non solamente rivelasi nell'organismo, nell'organismo perfetto del mammifero: ella rivelasi anche lungo tutta la serie, in ispecie al sommo della serie degli organismi zoologici considerati, per dirla col Lamarck, siccome formanti unico organismo. Di fatto il processo zoologico, il mondo animale, la Vita, finisce col produrre anch' ella una dualità: la dualità del quadrumane e del bimane. Eccoci all'estremo confine del mondo animale; all'ultimo sdoppiamento del processo zoologico. Qui dunque è inevitabile un novello conato, uno *sforzo impedito* e superato, il conato su-

premo della *vita*. Nella vita insomma si genera il pensiero; ed eccoci alla creazione d'un nuovo genere, d'un Sommo genere, del Sommo Genere: *Humanum Genus*.

Questo *genere umano* è egli un ordine zoologico? Senza dubbio; è un ordine zoologico. Ma non è altresì un regno? È un ordine quant' alle analogie fisiche, biologiche, anatomiche ch' ei serba rispetto alle altre famiglie di bimani: è un *ordine* perchè qui havvi continuità (τὸ συνεχές), continuità materiale, sensata, reale. Ma non è anche un genere? anzi 'l Genere sommo? Certo è tale; ed è tale per una ragione assai semplice e chiara, meno pel materialista e pel positivista Darwiniano. Nel Processo fisico la specie è nel genere, e vi si confonde; poichè in esso tutto è omogeneità, tutto monotonia, tutto immobilità nello stesso moto interno del mondo degli atomi e della *materia metafisica*. Nel Processo organico vegetativo, per contrario, le specie si moltiplicano; e in esse incarnasi 'l principio dell' eterogeneità, dell' analisi. Nel Processo zoologico le si moltiplicano ancora, ma si moltiplicano limitando sè stesse; poichè il generale qui si compie nella complessità. Solamente nel Processo istorico e sociologico l'individuo è vero individuo, poichè è genere e specie ad un tempo istesso. Che cos' è la specie? È il genere in quanto genera sè medesimo: è lo stesso genere che si moltiplica, e si differenzia. Dunque la specie compie il genere. E lo compie non solo perchè lo sustanzia, lo concreta e lo individua, ma anche perchè si porge a lui qual mezzo, strumento, anello, onde un genere procede all' esplicazione d' un genere novello. Inutili dunque gl' intervalli fra gli anelli d' un genere. Qui è il regno della trasformazione e della reale continuità, e la natura non vi procede a salti. Qui il passaggio riesce insensibile, e può essere studiato in maniera sperimentalmente positiva: ecco l' onore, il grande onore del Darwinismo. Or la specie umana non è anello, non è mezzo, non è strumento fra due generi. L' ente umano è specie e genere in sè, poichè in sè stesso [1]

personalità. Ed è personalità perchè è pensiero: ed è pensiero perchè è *triplicità orijinaria*. Egli dunque, a dir proprio, conchiude, compendia e chiude il circolo del processo cosmico. L'origine sua è modestissima: egli emerge dal mondo zoologico, e per questo anche lui è un ente zoologico. Ma non è egli forse l'*Animal politico* (ζῶον πολίτικον) d'Aristotile? Non è egli forse l'*Animal religioso* (ζῶν μυστικον) di Platone? Anch'egli dunque è un mezzo; ma è mezzo a sè medesimo: ed è mezzo a sè stesso appunto perchè è il fine delle cose. I modernissimi *Individualisti* quindi hanno ragione a predicarci una verità vecchissima: il regno umano essere *umano* appunto perchè in esso *quot sunt individua tot sunt species*. Qui dunque la specie è genere perchè è vero individuo, ed è vero individuo perchè è genere. Chi è in grado infatti di pensare e pronunziare l'ineffabile *Io* entro cui s'aduna tutto il valore dell'universo, in lui, individuo, vive l'universale; in lui, individuo, è l'altro individuo, e pur se ne distingue.

Alla vita succede il pensiero; o meglio, nella vita sorge il pensiero. L'essenza di esso è l'universalità e insieme l'individuazione, medesimezza e diversità, conversione in atto; è la conversione che s'attua sempre più nel tempo e nello spazio. Ed è sempre il *punctum* e 'l *momentum*, è sempre la suprema dualità del mondo cosmico, è sempre il *conato*, lo *sforzo impedito* che qui non si ripete, ma riappare trasfigurato nella rappresentazione, nel sentimento, nel fantasma, nella coscienza. E qui davvero il punto e 'l momento *unum idemque sunt*, poichè il cronotopo torna ad esser puro, ma traendo seco ben diverso contenuto. Il cronotopo è già divenuto coscienza, presenzialità, riflessione, trasparenza della stessa natura.... Qual è dunque la conseguenza? Conseguenza chiara, inevitabile: un *genere* superiore all'umano è impossibile, è assurdo, per la stessa necessità di natura: *rebus ipsis dictantibus*. Le idee, le idee *umane* qui sono per sè stesse idee *divine*,

naturalmente divine. Ecco perciò un altro mondo, un altro cielo, un altro aere! Ecco perciò un altro processo, un altro circolo sconfinato! La legge è pur sempre la stessa: ma il *conato* già divenuto coscienza, cioè la *materia metafisica* già divenuta *luce metafisica* crea la società. Il *conato* qui è sentimento, e crea la Religione. Il conato è fantasia, e, come tale, crea l'Arte. Il conato è libertà, *auctoritas naturalis*, e crea lo Stato e la Scuola. Il conato è ragione, e crea la Scienza.

Eccoci dunque tornati in seno al processo e al circolo psicologico, in seno alla genesi e alla teleologia psicologica. Se dunque il conato qui è *Ragione spiegata*, ne viene che cotesto ente iperzoologico, cotesto ente *umano*, surto nel grembo stesso della natura e per opera e attività profonda di natura, ha da essere il Re e 'l Sacerdote di sè stesso.

Capitolo Decimoterzo.

DARWINISMO, SCIENZA NUOVA E SOCIOLOGIA.

Ma torniamo ancora al Darwinismo, alla grande dottrina del mondo moderno. Il processo zoologico pel Darwin è quasi un albero; immagine, dicemmo, felicissima. Egli ci mostra come si dispieghino e crescano e perdurino i rami diversi di quest'albero; ma la sua dottrina non va al di là della radice, nè giugne al di qua de' rami. Non vede nè come la radice sia unità confusa contenente una dualità, nè come gli ultimi rami, adunandosi e raccogliendosi in due fasci, siano anch' essi una dualità, ma una dualità spiegata, la quale perciò racchiude l'esigenza dell' unità. La ipotesi, come altrove dicemmo, è quasi lo strascico che accompagna sempre la mente del naturalista e del severo sperimentalista. La *ipotesi provvisoria* su la *pangenesi* (come il Darwin la chiama nella seconda sua opera), è un lampo di speculazione fisosofica; ma lampo incerto, debole, fuga-

cissimo, il quale ci addimostra più aperto il difetto della dottrina Darwiniana.[1]

Ma nelle intenzioni del Darwin, e più de' Darwiniani, la nuova dottrina zoologica, anzichè una teleologia degli enti zoologici, è una teorica onninamente meccanica del mondo animale, e, ciò che più duole, empirica. I Darwiniani oggi sono i Positivisti della Storia Naturale; e, come i Positivisti, rappresentano anch'essi l'indirizzo empirico dell' Aristotelismo. Che se l'antica *Storia degli animali* è anche per essi un capolavoro, non sarebbe tale ov' ei pensassero come questo

[1] Il Darwinismo, chi ben lo intenda, è una splendida pagina di teleologia applicata al mondo degli organismi. Ma non tutti i naturalisti han saputo cogliere quest' aspetto originale, chè anzi non è mancato chi come il Kölliker e l'Hæckel, abbia accusato il Darwinismo di favorire la teleologia. In Italia, al solito, chi leva alle stelle il Darwin, e chi lo ripudia e lo ricaccia giù nel letamaio senza guari capirlo. Chi lo innalza alle stelle, gli fa più male che bene; e questi sono i malati di *scimmiomania*. Chi poi lo caccia nel letamaio fa male a sè stesso, perchè dà segno d'intendersene assai poco. E neanche gl'Iddii superiori del nostro olimpo filosofico e letterario, quali sono il Tommaseo ed il Mamiani, ci porgono segno d'averne ponderato l'importanza. Il Mamiani chiamerebbe il Darwinismo una *teleologia utilitaria*; per cui nella dottrina del naturalista inglese l'A. delle *Confessioni* ha visto radicato non so che di Benthamismo. Veramente non ha tutti i torti l'illustre Neoplatonico se in mezzo a tanta e sì accanita *lotta per l'esistenza* ha scorto incarnato l'Utilitarismo. Anchè Carlo Darwin è un anglo-sassone! Ma ecco quel che noi osserviamo circa l'accusa d'*Utilitarismo* lanciata contro alla dottrina Darwiniana. Se ci ha ordin di fatti ne' quali si possa e debbasi invocare il Bentham, il processo zoologico è quel desso. Quivi regna sovrano l'istinto, e vi impera la forza. Perciò il domma della *naturale elezione* è proprio il principio dell' *utile*, e non dell' *equo-buono*. Sennonchè qui comincia a regnare il principio dell'*utile*, e qui ha da finire. Il Wallace, che ad ingegno potente deve certamente accoppiare anima bella e generosa, se n'è già accorto, quantunque anche lui di schiatta inglese e, per giunta, Darwiniano. Darwiniano infatti prima del Darwin, egli dice che il principio dell'*elezion naturale cessa il giorno in che appare nell'uomo il senso della socialità*. (Ved. *Sur l'origine des races humaines et l'antiquité de l'Homme, déduites de la théorie de la sélection naturelle*, Cap. IV.) Questa sentenza dell'illustre Wallace è una risposta molto acconcia ed efficace ai Darwiniani sistematici d'ogni paese, che con tanto fanatismo ed esagerazione parlano oggi della *natural selezione*, fra' quali, per es., il Lubbock, anima d'inglese davvero. (Ved. *L'Homme avant l'Hist.* ec., trad. Barbier, Paris 1867, pag. 492.)

libro del vecchio di Stagira compiasi in tutte le altre sue scritture, massime nel concetto de' tre ordini di vita, e nell' idea di natura cui egli seppe levarsi. Checchè ne sia, la legge onde l'albero darwiniano si sviluppa e cresce e sdoppiasi ed estende nei suoi rami, è legge di pura trasformazione, nel che sta proprio, giova ripeterlo, l' indirizzo naturale ed empirico dell' Aristotelismo in cotest' ordin di cose. Ecco perchè il naturalista inglese non riesce a spiegare nè come e donde mai sorga la radice del suo grand' albero zoofitologico, nè come e dove abbiano a terminarsi le estreme sue ramificazioni. Ai Darwiniani dunque manca il vero concetto teleologico naturale, perchè ad essi manca, tuttochè ricchi d' indagini minute e di preziosissime induzioni particolari, il moderno concetto della creazione.[1]

[1] Che il Darwinismo come dottrina di storia naturale sia incompiuta e, sotto alcuni riguardi, anche fallace, l'attesta quella moltitudine di principii ch' esso invoca per imprimere a sè medesimo un valore scientifico e razionale. Egli invoca il principio della *Concorrenza vitale*, e della *lotta per l'esistenza.* Invoca il principio de' *Mutui rapporti fra gli organismi.* Chiama in sussidio la legge dell' *Atavismo*, e dell' *Adattamento.* Invoca la legge della *Divergenza de' caratteri zoologici*; e, finalmente, quella che parrebbe comprendere ogn' altra della *Elezion naturale.* Or tutti questi non sono principii; sono condizioni, sono concause del gran fatto della *Discendenza* modificata. Ciascuna di tali condizioni potrà benissimo spiegarci questo o cotesto fatto; ma non è poi necessaria una ragione superiore atta a spiegarci esse stesse? Il Darwin, ripetiamolo, è capace di mostrare come le specie si modifichino e conservino, ma non addita l' origine di esse, nè la ragion filosofica della *scelta*; laonde, il titolo del suo primo libro, come altri ebbe ad osservare è un titolo sbagliato addirittura. (Ved. Laugel, *Révue des Deux Mondes*, 1° marzo 1868, e nel suo libro *Science et Philosophie*, Paris, 1863, p. 239.) Vero è che i *Mutui rapporti fra gli organismi* avrebbero valore e fisonomia di principio superiore, il quale perciò sarebbe anteriore al fatto della *Scelta* e della *Concorrenza vitale.* Questo anzi è precisamente il concetto originale onde il Darwin ha superato la Scuola del Lamarck. Ma l'idea del *mutuo rapporto organico*, non racchiude forse quelle del mezzo o del fine? E s' egli è così non siamo già nel campo di quella teleologia che fa tanta paura ai Darwiniani o della quale ei non vonno sentir neanche fiatare? Inoltre, che la dottrina Darwiniana riesca essenzialmente empirica, ce 'l dimostra l'impossibilità di dedurre la necessità della *Discendenza modificata.* Quattro sono le condizioni per la comparsa d'una nuova specie: 1° apparizione d' un nuovo carattere; 2° suo determinarsi, e diffondersi; per

Ma se il Darwinismo è dottrina per sè stessa manchevole in quanto non riesce a spiegare in verun modo le origini delle specie, non meno manchevole s' addimostra ove procacci spiegar l' origine dell' uomo considerato come subbietto di storia naturale. I Darwiniani si studiano rintracciare un vincolo naturale fra il processo zoologico e il processo istorico, applicando il principio della *Divergenza de' caratteri*, e della *Discendenza modificata.* Ma, senza dir già che gli stessi zoologisti (fra i quali il Watson) contraddicono a siffatte pretensioni, alla ragion filosofica positiva riesce evidente come il principio darwiniano, tanto felicemente applicato dal Darwin alle manifestazioni successive del processo organico e della vita sia naturali sia domestiche, torni insufficiente, anzi erroneo, quando in modo assoluto si voglia applicare al regno umano. Tale applicazione è stata fatta con ricchezza di notizie particolari e con vedute ingegnosissime e affascinanti dal valoroso professor Vogt. Egli ha visto la necessità di compiere il principio della *Divergenza* con l' altro della *Convergenza* de' caratteri zoologici. Questo è il concetto nuovo, bellissimo, ch' egli, fra i naturalisti, ha introdotto nella Storia naturale; e l' antico maestro della *Historia Animalium*, se oggi tornasse a vivere, glie ne renderebbe giustizia. Uno per lui è il tipo de' quadrumani il

la qual diffusione solamente è resa possibile la *varietà;* 3° ampliarsi, perfezionarsi e fissarsi di questo carattere; 4° predominio della nuova razza su le altre. Or come e perchè si fissa egli cotesto carattere iniziale? Non potrebbe non apparire neanchè? Ecco dunque svanita ogni necessità razionale della *Discendenza modificata.* Essa non è legge, perchè non racchiude nè pur l' ombra d' universalità, di necessità, di razionalità. Una specie poteva non sorgere: perchè? perchè poteva non apparire, nè fissarsi il fortunato carattere iniziale. E così pure poteva non sorgere il processo zoologico accanto al processo vegetativo. Poteva non sorgere il processo vegetativo-zoologico in grembo al processo fisico. E di questo passo poteva altresì non essere il mondo tutto, e così restare eternamente possibile (che vuol dire impossibile) il gran fatto della creazione. Non è questa la conseguenza ultima alla quale mena la Storia Naturale al modo che ci è data da' moderni aristotelici empirici e dai positivisti Darwiniani?

quale, sdoppiandosi per legge di divergenza ne'due rami principali delle scimmie del mondo nuovo e del mondo vecchio, dà luogo siffattamente alle tre note famiglie scimmiane. Or qui alla divergenza dee soccorrere la convergenza; chè, in fatti, dalle tre famiglie di scimmie sorgon le antropoidi, le quali sono fornite di caratteri comuni. I due principii dunque s'incontrano, diremmo, su gli estremi confini del mondo zoologico, e così chiudono il circolo del processo animale.[1]

Il concetto del Vogt su' la necessità della *Conver-*

[1] Chi volesse abusare, protraendo ancora oltre i confini della vita animale, il *principio della divergenza*, giugnerebbe a questo risultato: che, cioè, il circolo zoologico non dovrebbe chiudersi mai, e il processo della vita dovrebb' esser costituito da una serie infinita di termini. Oltr'a ciò contradirebbe, nel medesimo tempo, all'esperienza e alla nostra formola cosmologica; che vuol dire farebbe contro al fatto, e alla ragione. Il fatto è assai semplice. Il regno umano, qualunque ne sia la specie, palesa identità ne' caratteri fisici più specificanti; per es. ostremità atte all'incesso eretto, apparato dentario-mascellare inerme e simili: e palesa identità eziandio ne' caratteri morali *essenziali*, non essendo vero oggimai che tra il bianco e il negro corra differenza specifica essenziale, meno (s'intende) agli occhi lincei degli Hegeliani, i quali hanno assoluto bisogno di questo divario *essenziale ed immanente*, se no la gran *legge dialettica* se n'andrebbe in fumo! Col che essi non solo (sia detto di passata) fanno inginria ai fatti in quanto che il fatto oggi mostra che il povero negro non è poi tanto *irreducibile* quant'essi vannosi immaginando, ma, che più monta, insultano l'umanità stessa oltraggiando così quella disgraziata schiatta a cui siamo legati per natura. Aristotele certo non andò tant' oltre col suo concetto su la necessità della schiavitù! La sua necessità era *naturale, empirica, di fatto;* non già *dialettica*, non già assoluta. Son proprio dommatici cotestoro! son proprio aristotelici iperpsicologisti fino al midollo dello ossa! Dunque, tornando a noi, attesa la doppia identità di caratteri, il circolo zoologico si chiude; ed è un fatto. Ma abbiamo detto che l'applicazione assoluta del principio della *divergenza* contraddice anche alla ragione: perchè? Perchè, se così fosse, il numero si rimarrebbe numero, l'eterogeneo resterebbe eterogeneo, l'analisi resterebbe analisi, il diverso diverso, e così tutto sarebbe negazione di scienza, e cadremmo nel nullismo. Le origini del processo istorico sono, e debbon essere multiple. Ma, io chiederò, dove non si uscisse dalla *differenza specifica*, non rimarremmo chiusi in perpetuo nel regno zoologico? Non faremmo contro all'essenza stessa della forza, della natura, della materia, del conato e della vita dell'universo? In una parola: col perpetuare il processo zoologico, non verremmo a negare evidentemente il progresso?

genza ne' confini del processo zoologico è preziosissimo: esso costituisce l' esigenza vitale della filosofia della natura e della storia. Ma, eccoci al guaio! Egli esagera in maniera cotesto principio, che non si salva dal precipitare nell'errore opposto a quello cui riescirebbe il Darwin ove questi presumesse d'applicar la legge della Divergenza anche al di qua del regno zoologico. Egli esagera siffattamente la legge della Divergenza, da credere che le tre famiglie scimmiane, fra loro diverse per condizioni biologiche e geografiche, vadano convergendo così ne' lor caratteri, che tosto giungano ad assumere forma simile, relativa all' umana. Or questo egli non ha dimostrato; e, per fortuna, mai non potrà giugnere a dimostrarlo. E non può dimostrarlo, giusto, perchè d'un principio vero e fecondo egli ha fatto un' applicazione addirittura erronea. Le famiglie scimmiane sono e mantengonsi multiple nelle origini loro. Delle antropomorfe già contiamo due generi; e fra esse le distanze si palesano più spiccate che non paion fra esse medesime e la specie umana. Or quest' *Humanum Genus* è uno, come s' è detto, perchè le differenze specifiche in lui sono immaginazioni de' cervelli *dialettici* e svolazzatoi educati al trascendentalismo hegeliano. Qui, dunque, su gli estremi confini del regno della vita è necessario, è inevitabile un intervallo assai più netto e spiccato. È necessario, è inevitabile un salto, un salto di Leucade, perocchè debb' esser superato dall' ultimo e supremo *conato di natura;* al modo istesso che in una sfera superiore, nella sfera del pensiero filosofico, la virtù edutiva ci rappresenta il conato estremo della speculazione metafisica.[1]

---

[1] Il Vogt perciò nella fine del processo zoologico trovasi in quelle stesse condizioni in che si ritrova il Darwin sul cominciamento ed origine delle specie: si perdono entrambi nelle ipotesi. Ma il Vogt dirà: il mio metodo è supremamente comprensivo, logico, legittimo, compitissimo. Da una parte, tre famiglie scimmiane che sempre più convergono ne' lor caratteri: dall' altra, guardando la storia de' popoli, tre schiatte umane. Quelle ascendono vieppiù convergendo fra loro: queste poi, quanto

Le leggi dunque della *divergenza* e della *convergenza* di cui ci parlano i Darwiniani, sono entrambe necessarie alla teorica positiva della storia naturale; ma vogliono esser congiunte e legittimate mercè un concetto cosmologico *razionalmente positivo.* Innalzando l'una d'esse ad assolutezza, avremmo, ripetiamolo, una divisione e un disperdimento sempre più dicótomo del processo zoologico. Elevando l'altra a dignità assoluta, ci troveremmo in presenza d'un vero miracolo. Facciamoli pur fare, io dico, i miracoli alla natura: noi siam qui ammiratori silenziosi e contenti della ricca fecondità di quest'antica e veneranda madre. Ma non dobbiamo legittimarne almeno la possibilità?

Uomo e animale certamente costituiscono un regno *convergente*, come il vegetabile e l'animale. Ma s'egli è possibile rintracciare un protista fitozoa nel quale convergano le due serie del processo organico ascendendo verso le origini loro, assai difficile tornerà il trovare un protista antropoide che sia nel medesimo tempo uomo e bestia, e dal quale sia potuto venir fuora l'ente

più salgono e s'accostano alle origini, ascendono divergendo sempre più fra loro. V'ha dunque rispondenza squisita di qua, e di là; e quindi ogni intervallo è colmato, nè altro vi esiste fuorchè reale e perfetta continuità. — La rispondenza davvero sarebbe maravigliosa, ove non fosse al tutto artifiziale. Il valoroso Vogt piglia il piede al gorilla, chiede la mano al chimpansé, toglie il cervello all'orang-outang, chiama in sussidio lo scheletro dello sciamang, chiede in prestito la testa del cebo, degli ovistiti o d'una specie affine, e a rintracciar la facoltà della favella, potrebbe, da buon positivista, chieder aiuto al pappagallo, segnatamente al *psittacus erithœus.* E così pellegrinando su' lidi Affricani e poi in America, a Borneo, a Sumatra, a Iako, e raccogliendovi le sparte membra. egli compone l'Adamo, anzi gli Adami, sicchè, novello Michelangelo col suo Mosè, o meglio, novello Prometeo col suo uomo di creta, ci assicura di trar fuori l'ente umano, la storia, il pensiero, la civiltà! Ma applichi, di grazia, con più rigor logico il suo stesso principio: che cosa ne verrà? Ne verrà che la stirpe etiopica dovrebb'esser nata dall'orang-outang, anzichè dal gorilla o dal chimpansé. Giacchè ov'ella provenisse da questi, appo cui le estremità sono perfette relativamente a quelle dell'orang-outang, io potrò domandare: in che maniera l'etiopico avrebbe estremità superiori così mostruosamente lunghe, ed estremità inferiori così meschinamente carnose di fronte alle altre schiatte?

umano. Un essere che non sia uomo nè scimmia, non s'è trovato; nè forse può ritrovarsi, per quanto l'affannosa attività del naturalista andrà razzolando per entro alle antiche caverne africane. L'uomo forma un regno convergente non già con l'animale in genere, bensì con l'animale che assume l'ultima forma zoologica, ciò è dire col quadrumane. Esso dunque devesi concentrare in una delle due serie, in un de' termini della dualità superando l'altra. Or questa trascendenza è impossibile senza un intervallo; e però l'uomo è nel medesimo tempo, come s'è detto, un *ordine* ed un *regno* rispetto ai quadrumani. Dunque, nè immediata provenienza dalle scimmie, nè discendenza *diretta* da un primate che sia stipite comune. All'una cosa e all'altra si oppone evidentemente la diversità di caratteri esistente fra l'uomo e la scimmia.[1]

Ma, inoltre, vi s'oppongono altre ragioni che ci è lecito desumer dalle scienze affini, massime chiamando in sussidio la geologia e la fisiologia. Poichè la famiglia delle scimmie appartiene ai quadrumani, ne viene che, a cagione dell'incesso eretto, elle deggiono aver trasformato in piede la mano delle estremità posteriori. Ora il tempo richiesto a tal trasformazione, non avrebbe a esser lunghissimo? più lungo, certo, che nol richiederebbe la trasformazione del piede in mano? Uno de' risultati geologici e paleontologici più sicuri intanto è questo: che bimani e quadrumani contano presso che la medesima antichità.[2] Dunque il tempo che fisiologicamente è lunghissimo, geologicamente dovrebb'esser brevissimo. Geologia e Fisiologia quindi si contraddirebbero. Ma com'è possibile una contraddizione

[1] Svolgimento maggiore de' lobi cerebrali anteriori e delle circonvoluzioni; straordinaria prevalenza del cranio cerebrale sul facciale; continuità della serie dentaria; differenza nelle estremità e simili: ecco le differenze enormi, che sono altrottanti fatti positivi riconosciuti da tutti gli zoologisti, fra l'uomo e la scimmia.

[2] C. LYELL, *Principes of Geology* etc., vol. II. — PICTET, *Manuel de Paleontologie.*

in due fatti d'egual valore, d'eguale importanza sperimentale? In tal caso non è lecito dubitare de' risultati geologici, i quali escludono con sicurezza di giudicio cotesto tempo lunghissimo. Tanto meno ci potrà esser lecito contraddire alle leggi di sviluppo biologico e della capacità organica che la fisiologia sperimentale insegna richiedersi alla suddetta trasformazione. Quale sarà dunque la conseguenza? In ragione de'fatti e in nome di due scienze essenzialmente positive, la conseguenza è che il fatto non sia potuto accadere così come pretendon gli scimmiomani seguaci segnatamente del Vogt.

Quale altra ipotesi ci rimane? Ve ne sarebbe un'altra, secondo alcuni: supporre la discendenza, tanto dei bimani quanto de' quadrumani, da uno stipite comune, da un placentario superiore, da un Primate il quale, serbando in sè stesso un valore come di specie originaria, abbia dato luogo, per legge di divergenza, al gemino ordine anzidetto: nel che tanto più parrebbe doversi consentire, in quanto che vi sarebbe una continuità reale e concreta favorevole all'ipotesi, ch' è dire la trasformazione più agevole del piede in mano. Or se questa ipotesi è ingegnosa, non però cessa d'essere ipotesi. Vero o non vero tutto ciò, siamo sempre alla medesima difficoltà: dov' è egli cotesto anello intermedio? Si è perduto perchè debole, risponde il Darwiniano: si è perduto perchè ristrettissimo il numero de' suoi individui. Ragioni di stoppa, coteste, che certo non meritano l'onore della discussione! Il filosofo, o meglio la filosofia positiva, può, nel dimostrar la provenienza del regno umano dal mondo zoologico, prescindere da cotesti intermedi: ella non ne ha di bisogno, anzi li nega. Ma può non averne bisogno una dottrina che presume d'esser supremamente *sperimentale* qual è il Darwinismo? I Darwiniani hanno assoluto bisogno dell'anello, dell'intermedio; e l'invenzione di cotesto anello per essi dovrebb' esser davvero l'*experimentum crucis* di Bacone. Sinchè dunque non l'avran trovato, ei saran sempre nel vago d'una

ipotesi. Vorremo fare il caso che gli scimmiomani sieno tanto fortunati da ritrovar cotesto anello? Facciamolo. Che cos'avranno ottenuto? Otterranno, certo, di spiegar le somiglianze fra l'uomo e la scimmia, di cui niuno è, del resto, che voglia dubitare. Ma non resterà sempre a dar ragione delle differenze che anch'essi appellano *indisputabili?* Diran forse che cotesto anello non sia uomo nè scimmia, bensì l'una e l'altra cosa ad un tempo? Ma tal meschina supposizione non risolve menomamente il problema, sibbene lo sposta, e saremo sempre daccapo.[1]

Che cosa è da concludere quant'all'unità di ceppo, all'unità originaria dell'umana specie? Qui non c'è fatti storici, nè paleontologici, nè geologici, nè fisiolo-

[1] I crani rintracciati nelle più vetuste caverne con la lor forma piatta e allungata, mi paion anch'essi un argomento di pan molle. Quanto a' resti umani poi del periodo *terziario*, e' son sempre umani; perchè lo strumento più grossolano o più semplice di pietra, attesta sempre l'orma del pensiero, e però è necessario l'intervallo fra l'ente umano dell'età della pietra, e la scimmia. L'argomento del microcefalo gioverà tanto meno: egli è un'eccezione che conferma la regola, se pur non si voglia ritenere per affezione patologica. Il microcefalo è idiota per accidente, o non può quindi formare una specie. D'altra parte esiste una differenza spiccata fra lui e la scimmia. Non v'è scimmia che sia potuta, o possa doventar uomo. Chi potrà dir lo stesso dell'idiota per nascita? Nel microcefalo è dimostrabile il tipo umano; che anzi lo ha dimostrato, fra gli altri, il Wagner. Lo sviluppo in lui s'arresta, non indietreggia; e perciò ha carattere di fatto patologico, anzichè di fatto biologico e naturale com'è nella scimmia. Giunta la scimmia a certo stadio di sua vita, indietreggia inevitabilmente: lo dimostrò per via di fatto il Cuvier, e i moderni l'han confermato, e però qui non siamo in patologia, ma in piena fisiologia. Come dunque si può elevare a legge il fatto del microcefalo? — Qualcuno ha creduto che il Negro rappresenti, anzi sia addirittura l'anello di cui si parla. Certo, le somiglianze sono innegabili: ma chi potrà dubitare delle profonde differenze? Se il Negro fosse l'*intermedio* fra l'uomo bianco e la scimmia, evidentemente dovrebbe aver qualcosa di comune. Ora gli stessi naturalisti ci dicono il contrario, fra i quali il Vogt, perocchè v'è sempre un abisso fra il Negro e la scimmia. Ripetiamolo: non è dimostrata, e non si può dimostrare la immediata provenienza dell'uomo dalle scimmie. Non è dimostrata, nè si potrà mai dimostrare la discendenza diretta da un primate che ne sia stipite comune. La legge di pura o semplice trasformazione è un assurdo anche qui, e sopratutto qui.

gici, nè filologici che bastino. Tutti i risultati di queste scienze tendono anzi a dimostrare il contrario; e però non senza ragione il Wallace, tuttochè monogenista, dichiara la soluzione di tal problema favorevole ai poligenisti. V' ha una relazione costante fra la distribuzione geografica, e quella della vita animale e vegetativa.[1] E la paleontologia dal canto suo dimostra le differenze originarie delle specie vissute in altre età.[2] Altrove mostreremo a quali risultati possano giungere la filologia e la linguistica. Ma se non si perviene, e non si può pervenire a dimostrare l' unità di ceppo, è pure un fatto, un gran fatto l' unità specifica. Ed è un fatto necessario per ragione intrinseca dello stesso processo cosmico in generale, e del processo zoologico in particolare. Il regno umano sorge *nel* regno zoologico. Dunque non può esser costituito da una moltiplicità essenziale di specie, ma debb' essere, come dicemmo, un *genere specificato*. Sia pur uno, siano più, siano molti gli Adami: che monta? Forse che per questo risulterà meno irrepugnabile e men certa la comunanza di natura? Sarà men certa e meno irrepugnabile l' universalità e unicità di fine e di destinazione cui ci conducon logicamente le leggi del Processo cosmico? Tra l'uomo nero e il bianco tal comunanza va sempre più rendendosi evidente col progredire della civiltà. Dunque le differenze di specie in essi non sono essenziali, ma accidentali. E' sono accidentali appunto, perchè scompaiono man mano, e dovranno scomparire per la stessa natura, per la stessa legge del processo cosmico. Le differenze nel regno umano, in somma, son primitive: dunque non riguardano il contenuto, bensì la forma. Invece la medesimezza, la *communis natura* è un risultato progressivo, perchè tiene al fine, perchè tiene al processo istorico sociologico: dunque ella è dote

[1] Agassiz, *De l'espèce*, ed. cit., cap. I, ix.

[2] Vogt, Op. cit. — Lubbock, Op. cit., p. 492. — Pictet, *Manuel* cit. — Lyell, *Princ. of Geology* etc.

essenziale, non accidentale: è dote di tutti e di ciascuno individuo del regno umano.

Ma qui giova ribadire una conseguenza accennata qua dietro. Se la genesi e 'l processo, sociologico vanno anch'essi dal numero all'unità, dall'analisi alla sintesi, ne viene che ciò che per l'Hegeliano è un diverso *essenziale* (come la pretesa differenza *essenziale* tra il bianco e il negro), per noi, al contrario, debb'esser onninamente *accidentale*. La dialettica hegeliana perciò nega e deve logicamente negare il progresso nella eguaglianza *naturale* delle stirpi; e afferma e deve logicamente affermare le differenze *essenziali* e però *costanti* fra il negro e il bianco. Invece la nostra formola cosmologica, che non pecca d'*a priorismo* dommatico e sistematico, legittima il gran domma della comunione di natura, e ne mostra la necessità. Diranno che tutto ciò che è originario e primitivo debba essere essenziale e universale? Cotesto è linguaggio da teologisti: il quale del resto non ci meraviglia, sapendo come l'Hegelianismo, anche in ciò, sia una *contraffazione* del Cattolicismo. Il povero Negro dovrà piangere eternamente, in ossequio alla dura legge dialettica, qualche peccato originale: dovrà scontare qualche colpa *naturale* di cui non ha pur l'ombra di consapevolezza! Di grazia, chi vorrà accettare oggidì simili conseguenze?

La filosofia positiva, dunque, è e debb'esser poligenista quant'all'origine: a questo ci spingono i risultati della scienza moderna. Ma è la medesima scienza moderna, è la medesima filosofia razionalmente positiva che c'impone, fatto un passo di qua dalle origini, d'esser necessariamente monogenisti nel senso teleologico. Giova ripeterlo: l'uman genere è *Humanum Genus*, è un sol genere, non per comunanza di ceppo originario, sì per comunione e medesimezza di natura. Ed ecco precisamente l'aspetto più originale della *Scienza Nuova*, di cui ci è dato ormai comprendere il significato razionale.

Che cos'è la *Scienza Nuova?* È la filosofia della

storia, hanno risposto a coro filosofi d'ogni colore: è una scienza che l'autore indirizzava a divinare e rivelare il futuro. Precisamente il contrario! La Scienza Nuova è davvero nuova principalmente perchè pretende rivelare, anzichè il futuro, il passato. Ella è nuova appunto perchè è la scienza positiva del vecchio, dell'antico, del primitivo, dell'originario, cioè del *naturale*, indagato e scrutato e ricercato col doppio strumento, come accennammo, della psicologia e della filologia largamente intese.[1] E poichè è scienza del passato,

[1] Questo doppio strumento, queste duo forme di dimostrazione, come altrove toccammo, ci son addate dallo stesso Vico. L'una d'esse è propriamente di natura *a posteriori*, l'altra è psicologica *a priori*; od entrambe costituiscono il metodo eduttivo della scienza. La prima è chiarissima nella Scienza Nuova, e si compone di fatti filologici, mitologici, storici, statistici, religiosi, giuridici, politici, economici. Un esempio singolare di questa maniera di prova induttiva lo troviamo nel 2° lib. del *Diritto Universale*, e segnatamente nella *Storia* delle cinque età del *Tempo Oscuro;* dalla quale storia risulta la legge storica e sociologica che, portata a più largo sviluppo, costituisce la *Scienza Nuova*. Noi consacreremo apposito capitolo intorno a questa teorica del *Tempo Oscuro*, perchè in essa troveremo il fondamento legittimo della sociologia davvero filosofica e positiva. L'altro strumento poi che il Vico avea fra mano e sapeva maneggiare in guisa che non ci è dato nè pur sospettare alla lontana, costituisce propriamente la parte geniale, originalissima del suo metodo istorico; ed è quella che noi dicemmo di natura psicologica, e che di fronte alla prima serba indole *a priori;* ma è un *a priori* positivo, positivissimo, perchè di natura psicologica. Ella in somma costituisce, se così potessi esprimermi, un lavoro mentale da geologo, da paleontologo. Se infatti lo spirito dell'uomo in una data epoca istorica somiglia, vorre' dire, ad una caverna ossifera, bisognerà studiarlo analizzandolo, anatomizzandolo, decomponendolo. Perciò è necessario dimenticar noi stessi, e lavorare attorno ad esso in modo tutto ideale *discendendo da questa nostra umana ingentilita natura, a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare, e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere.* (Sec. *Sc. Nuo.*, p. 141.) Brevemente: bisogna aver presenti noi stessi, ma nel medesimo tempo dimenticarci: bisogna *stordire ogni senso d'umanità* (sono sue parole) *e ridursi in uno stato di somma ignoranza di tutta l'umana e divina erudizione.* (Ibi.) Questo, come notammo (p. 333 e seg.), è precisamente ciò ch'egli dice *portare ad un fiato* il *vero* e il *certo*, la *filosofia* e la *filologia*. Questo è il metodo istorico davvero positivo, che è propriamente metodo di natura eduttiva. E questo dovrebbero meditare ed applicare i nostri sazievolissimi predicatori di certi metodi storici e critici che al postutto riduconsi ad un meschino empirismo!

perciò medesimo è scienza del presente, scienza dell' oggi, e, fino a certo segno, anche del domani. Ma senza quella filosofia che non le è *incorporata* ma ch'ella *presuppone* necessariamente, cotesta Scienza Nuova non sarebbe niente di tutto ciò. Posta infatti la doppia formola metafisica e cosmologica, i cui germi giaccion nel *Libro Metafisico;* posta segnatamente la gran legge del *Processo cosmico,* ella è davvero un poema, è un gran poema, un poema sul serio, ma un poema *sui generis.* Perchè? Per questa ragione principalmente: perchè è una STORIA NATURALE DELLA UMANITÀ NELL'UOMO: perchè in lei si scruta l'originaria formazione dell' ultimo *Sommo Genere;* perchè ell' è la celebrazione solenne dello Spirito che si crea nel regno stesso della vita; perchè è la creazione parlante, vivente, reale del pensiero ch'esce dal caos delle forze brute fisiche, meccaniche, biologiche; perchè, insomma, rivela il Fatto che, convertitosi con sè stesso come forza e come vita, ora convertesi col Vero come pensiero. Ecco l'originalità vera del pensiero Vichiano. È un pensiero d'una grandezza e d'una potenza, sto per dire, titanica! un pensiero nuovo, nuovissimo, anche dopo due secoli!

La Scienza Nuova, dunque, rappresentandoci la genesi del processo storico e sociologico, fra le altre cose prenunzia, legittima, compie e insieme corregge il Darwinismo. Una delle *Degnità* su le quali è innalzato il suo grandioso edifizio è lo stato ferino dell'Umanità; cagione certamente non puerile delle dispute e delle sètte de' Ferini e degli Antiferini surte fra noi, come toccammo, sotto gli occhi del Papa e de' cardinali nel bel mezzo del secolo passato (p. 39 e seg.). Il suo problema dunque è il gran problema ond'è agitata e mossa la scienza odierna. È lo stesso problema che, con significato assai più comprensivo, assai più razionale, assai più sintetico e profondamente sintetico, agita e muove sotto gli occhi nostri la filologia, la zoologia, la geologia, la paleontologia, l'antropologia, la sociologia, la filosofia e la storia del Di-

ritto, la filosofia e la storia delle arti, la filosofia e la storia delle religioni, come saggiamente ha detto il De Ferron (p. 149 e seg.) Il suo problema quindi si collega con quello stesso di Lamarck, di Couvier, di Geoffroy de Saint-Hilaire, di Herbert, di Mathew, d'Omalius, d'Halloy, di Rafinesque, di Schaaffausen, di Hooker, de' viventi naturalisti, de' viventi filologi, de' viventi mitologi, e degli storici d'ogni maniera.

Nella Scienza Nuova infatti il processo storico-sociologico nasce, sorge o si produce nel processo zoologico; ma nasce, sorge o si produce creandosi. Dunque il *bestione*, l'*uomo ferino*, per quanto ferino e bestione vogliasi immaginare, importa già un intervallo.[1] Come ci si rivela egli cotesto intervallo? In altre parole: com'è che s'inaugura il processo istorico? Com'è che s'inizia il regno dell'umanità? Al solito s'inaugura con la gran legge delle polarità, ma nel medesimo individuo: s'inizia con la legge della dualità, ma nella coscienza stessa dell'individuo. Ciò che nell'ordine psicologico è senso e intelligenza, potere e volere, Autorità e Ragione; qui, nell'ordine sociologico e storico, è *Libertà* e *Pudore*: ecco i due *Principii d'Umanità*; principii essenzialmente sociologici.[2]

---

[1] Lo stato ferino pel Vico è un fatto accidentale, ed è accidentale perchè non è universale; ma questa dicemmo essere un'aperta contraddizione in cho cadde tanto lui, quanto il suo discepolo Duni. Ed è contraddizione, perchè fa contro non solo ai suoi principii cosmologici, ma anche all'esigenza stessa del suo metodo. È una delle contraddizioni dunque dalla quale ei si libera da sè medesimo.

[2] Nessuno prima del Vico aveva impresso valore ed importanza istorica a questi due *sensi* o *principii d'umanità*. Grozio, per citare un esempio, parla anch'egli del *pudore;* ma non sospetta nè la necessità sociologica e istorica di questo fatto, nè il significato psicologico di questa tendenza, e però non ne fa uso di sorta. (Ved. *De Jur. bel. et pacis*, 2. 19, 3, 10.) Disse la libertà *madre di qualsivoglia diritto civile* (id. 2, c. 5, § 17); ma perchè madre? — Citiamone un altro esempio. Anche Platone parla de' due beni, *Pudore* e *Giustizia*, cho Giove impartì agli uomini (*Protag.*, ed. Consin, T. III, p. 110); ma pel filosofo greco tale tendenza è partecipata, è comunicata, mentre pel Vico è affatto *naturale*. Per Platone l'*umanità* si manifesta nella *Città*, nella *Repubblica;* dovechè

Qual valore, infatti, qual significato hanno queste due parole nella mente del nostro filosofo? Considerate sotto il rispetto storico e sociologico, *Pudor* e *Libertas* non sono idee, concetti, nozioni, astrazioni; sono bensì condizioni efficienti originarie, intime, spontanee, istintive di nostra natura. Sono i due *principii* che principian l'umanità nell'uomo; principii ch'ei pone quasi genî tutelari alle *porte della storia e delle cose umane.* Sono facoltà, ma facoltà involute, potenziali; stantechè l'obbietto di esse non sia per anche fatto, non sia per anche elaborato. Perciò sono giudizi, ma, al solito, *giudizi sentiti*, come direbbe egli stesso; giudizi *fatti senza riflessione.* Sono dunque tendenze primigenie, sono esigenze autogenite; e però ci rappresentano anch'elle una sintesi confusa, entro cui si racchiude infinita virtù esplicativa. Qual è infatti il principio d'ogni socialità? Qual è la radice della socialità? È il concetto stesso d'umanità.[1] E come si determina, come si esplica dapprima questa tendenza innata e originaria ad umanarci? Appunto col gemino sentimento del *pudore* e della *libertà.*[2] Questa originaria dualità costituisce la natura stessa dell'uomo, giacchè l'*ente umano* intanto è animale *umano,* in quanto non è una cosa, ma due: ζῶον μυστικόν, e ζῶον πολιτικόν. Ed egli è tale fin dalla sua prima origine, questa essendo per l'appunto la invitta necessità del processo iperzoolo-

---

pel Vico è originaria, tanto che si manifesta anche nello stato di natura: il quale perciò, come altrove accennammo, non è quello de' giusnaturalisti del secolo passato. Fra la *Repubblica* del filosofo ateniese, quindi, e la *Scienza Nuova*, anche per questo rispetto v'è un abisso, checchè ne abbiano detto o possano dirne certi Hegeliani. Per questa medesima ragione non è da confonder menomamente l'*uomo ferino* della *Scienza Nuova*, con gli uomini selvaggi di cui parlavano tanto spesso gli antichi, segnatamente l'A. della *Repubblica*, Aristotele, Cicerone e simili. È una posizione affatto diversa, a cui bisogna por mente.

[1] *Humanitas est hominis hominum juvandi affectio.* (*De Const. Jurisprudentis*, c. II, I.)

[2] *Sed ex latiori genere Humanitatis heic a nobis accepta a duobus principiis constat*, PUDORE *et* LIBERTATE. (*Id. eod.*, II, 2.)

gico, e della legge di conversione: *rebus ipsis dictantibus.*[1] Or qual è la relazione che stringe insieme i due *Principii d'umanità?* È quella medesima che, posto il processo istorico e sociale, congiugne in armonia la società di ragione (*Societas Veri*), e la società dell'utile (*Societas Æqui boni*).[2] È appunto la relazione che corre fra il *certo* e il *vero,* tra la forma e la materia.[3]

Ma se questa dualità di principii inauguratori dell'umanità nell'uomo è originaria, accade che, appunto perchè originaria, debba rivestir forma d'unitotalità e d'incosciente unità. Or come potrebb'essere unità ove, al solito, non serbasse natura di conato? Pudore e Libertà quindi sono un conato; sono dualità e unità insieme; sono perciò triplicità. Se non che, questa triplicità non è inaugurazione del processo psicologico teoretico, bensì pratico; non del processo conoscitivo, bensì operativo. È dunque una triplicità originaria di natura pratica, empirica, istintiva, e dee quindi serbare, nel medesimo tempo, valore psicologico e sociologico. L'ente umano adunque è di sua natura un soggetto essenzialmente relativo. Egli è in un'ora medesima in sè stesso, e anche nell'*altro*: è sè stesso, e insieme debb'essere anche l'altro. Egli insomma, ripetiamolo, non è una, ma due cose in sè stesso: *uomo* e *cittadino.* E dovendo esser tale fin

---

[1] Qui risiedo, come vedremo, la condanna della dottrina sociologica del Positivismo, e della confusiono ch'ella fa tra la storia e la sociologia, tra la sociologia e la psicologia, tra la psicologia e la biologia, nonchè l'erroneo concetto della *Statica sociale* de' Positivisti francesi.

[2] *De Univ. Juris Principio,* LX.

[3] *Ex vi ipsius humanæ naturæ de duobus his Humanitatis principiis disseramus, quorum unum, ceu* FORMA, *erit Pudor, alterum, veluti* MATERIA *erit Libertas.* (*De Const. Jur.*, II, 3.) Trasportando questo concetto dall'ordine sociologico a quello delle idee e della scienza, possiamo affermare che in tal modo il Vico abbia posto nella stessa coscienza, nello stesso individuo, la distinzione, oggi vitalissima, tra la Morale e 'l Diritto, salvando così l'autonomia d'entrambe queste discipline. Perciò nè la Morale può dedursi dal Diritto, come fanno i giu-naturalisti hegeliani e positivisti, nè il Diritto dalla Morale, come usan fare i teologisti e, in generale, i filosofi neoplatonici. Di queste cose discorreremo nella *Sociologia.*

dall' origine sua, fin da che apparve *naturale, selvaggio, ferino, bestione;* perciò in lui il Pudore è conato, stantechè col *conato incominciò in esso a spuntare la virtù dell' animo.*[1] Per la stessa ragione è tale anche la Libertà, la quale *è conato proprio degli agenti liberi.... onde que' Giganti si ristettero dal vezzo d' andar vagando per la gran selva della terra, e s' avvezzarono ad un costume tutto contrario.*[2] Ma se la relazione che annoda i termini di questa originaria dualità è quella che corre tra la *forma* e la *materia* in generale, avviene che il Pudore sia logicamente anteriore alla Libertà, e la Libertà, alla sua volta, sia cronologicamente, empiricamente anteriore al Pudore.[3]

---

[1] *Sec. Scienza Nuova*, p. 243.

[2] *Idem, eod.* p. 173.

[3] Perciò dice che il *Pudore è il primo antichissimo principio d'umanità.* (Sec. *Sc. Nuova*, c. VI.) E guardando agli effetti di questo sentimento, osserva che il *Pudore arresta la vaga venere, origina la società matrimoniale, donde emerge la società* (Prim. *Sc. Nuova*, c. VI); e come inizia la società, così pure *inventa la religione: Pudor inventor religionis.* (*De Const. Jur.*, LXX.) Additando poi la priorità logica del *Pudore* di fronte alla *Libertà*, dice: *Pudor custos juris naturalis* (*De Univ. Jur.*, LI, 7); *Jura a Pudore orta, ad Pudorem redeunt, et a contemplatione nata, in contemplatione postremo desinunt* (Ibi, CCVIII): *Pudor omnis divini humanique Juris parens* (Ibi, CIV, 4): *Pudor juris naturalis fons* (c. III): *Pudor excitator virtutis* (id., § 8). Il senso di libertà, poi, assume dapprima una forma affatto empirica e *naturale;* assume forma di *potere* (*posse*), di volere sfornito di ragione, d'arbitrio, di passione; e, come tale, riesce cronologicamente antoriore al *Pudore*, nè potrebb' esser diversamente ammessa la relazione intima fra il processo zoologico e il processo istorico. L' anello vero perciò fra questi due processi, l' anello reale fra i due mondi, è l' *uomo* stesso; ma l' uomo considerato come un puro *posse*, potenza, potestà naturale. Sennonchè cotesto è un momento indiscernibile; è un intervallo che tosto è superato, e il *potere* già diventa *volere*, e il *volere* diventa *conoscere* sempre per la solita legge del *rebus ipsis dictantibus*, dell' *ipsa rerum natura.* Libertà e Pudore quindi son come le due facce del conato umano: l' una è intima, secreta, individuale; l' altra è sensata, estrinseca, e perciò di natura essenzialmente sociologica. Or come tale la libertà è il *primo punto di tutte le cose umane* (Sec. *Sc. Nuova*, p. 172); e perciò *ex libertate commercia, ex commerciis humanitas exculta.* (*De Const. Jur.*, c. IV, 2.) E poichè è una condizione primitiva, perciò la dice dote proprissima dell' uomo: *Nihil homini magis proprium quam voluntas* (Ibi., c. V, 19); ed essendo proprissima *proprietà d'umana*

Queste due facoltà originarie ci rappresentano dunque il momento primo della genesi storica e sociologica. Esse costituiscon la natura stessa dell'uomo, e rappresentano il *potere* ed il *volere* che diventano libertà e ragione. Guardate nella coscienza individuale costituiscono il fondamento della Statica, della vera *Statica sociale* perchè sono doti immutabili, condizioni d'umanità universali e necessarie per ogni età e per ogni spazio. Guardate poi nel loro movimento e nel loro successivo determinarsi in mezzo alle crescenti relazioni degl'individui, costituiscono invece il fondamento della Dinamica, della vera *Dinamica sociale.* Momento *statico,* perciò, e momento *dinamico* nel processo iper-

natura, non può essere tolta nemmeno da Dio. Or che cos'è questa natura umana? *È autorità umana, libero uso della volontà.* (Ibi., p. 127.) L'uomo dunque è *Suitas originaria;* e da questa *Suitas originaria,* da questa *Auctoritas naturalis* rampolla l'*Autorità del Diritto Naturale,* donde l'origine della famiglia, delle *Genti Maggiori,* della *Civitas* e però delle *Genti Minori.*

Che questa sia precisamente la relazione fra le due tendenze originarie costituenti i *principii d'umanità nell'uomo* mercè cui il processo zoologico si collega con le origini del processo storico-sociologico, ce lo vengon oggidì confermando la Paleontologia e la Filologia comparata. Nella seconda età della pietra tagliata, per esempio, in alcune abitazioni lacustri troviamo resti e utensili da caccia, da pesca, da guerra; ma non un segno di culto e d'adorazione, neanche nell'età del bronzo. È noto poi come la filologia comparata sappia rilevare negli antichi popoli, segnatamente nel vecchio ceppo indo-europeo, la relazione fra il marito e la moglie, fra il padre e la famiglia, fra sacerdote e padre, ma non quella fra un ceto jeratico speciale ed il popolo. — A questo proposito giova osservare, che ove il Vico pone l'agricultura come prima apparizione o primo segno d'umanità, non è propriamente caduto in errore come si potrebbe supporre, e come diceva il Romagnosi. Il Vico analizzava parole non primitive, ma relativamente secondarie, e quindi non intendeva parlare dello stato propriamente originario della società. Ora la paleontologia ha mostrato che nell'età della pietra tagliata e anche ripolita, non v'è segni d'agricoltura; e la filologia fa indurre come la pastorizia segnasse il primo grado di sviluppo ne' popoli aborigeni mostrandoci i nomi degli animali domestici. Bove, cane, pecora, cavallo e simili, sono posteriori alle parole indicanti la caccia e la pesca, ma anteriori a quelle indicanti propriamente uno stato agricolo. Se c'è vocaboli generali d'agricultura, l'applicazione di essi è posteriore. (MOMMSEN, *Storia di Roma,* v. I, lib. I, Mil,, 1863.) A. PICTET, *Les origines indo-européennes,* Paris, 1863.

zoologico non han che vedere con la biologia, non han che vedere con le leggi fisiologiche. La storia e la sociologia ripeton le biologia precisamente come il processo umano ripete il processo zoologico; ma tal ripetizione risguarda la forma, non già il contenuto; risguarda il meccanismo, non già il dinamismo del mondo umano. Or chi voglia sapere che cosa siano i due *principii d'umanità* posti a fondamento della *Storia naturale* dell'uomo, si faccia a guardarli nel loro movimento, studiarli nel loro processo, considerarli nello svolgersi della storia, e nell' organarsi della civil società. Nel corso della storia due grandi scienze essenzialmente *pratiche* si elevano sopra tutte; il Diritto e la Morale. Due grandi poteri si dividono il regno delle leggi; politico e religioso, civile e morale. Due grandi forze mantengonsi vive e lottano e lotteran sempre sotto forme diverse; la Chiesa e lo Stato. E la lotta cresce là dove ciascuno di questi due grandi poteri pretende signoreggiar l' altro, e vantare sconfinati privilegi segnatamente nel magistero dell' educazione. E cresce altresì quando un terzo potere s' innalza sovr' essi e vuol vincerli, vuol dominarli, vuol governarli; ed è il supremo de' poteri, il potere de' poteri, il potere della *Scienza*. Or l'Autore della Scienza Nuova intravede questa lotta nella sua stessa radice; scopre questa dualità nella sua stessa fonte originaria; sorprende questa opposizione, che è pur la molla vitale che muove l' organismo della storia e delle società, nel momento istesso nel quale il processo zoologico supera e trascende sè medesimo; e con la filologia, con la mitologia, con la legislazione comparata si sforza, come può, di porgerne dimostrazione storica, dimostrazione di fatto. Egli in somma vede cotesta opposizione (ripetiamolo) nel fondo stesso della coscienza, appunto perchè ella costituisce la natura stessa della coscienza, appunto perchè è la stessa coscienza, la vita stessa dello spirito e del mondo delle nazioni. È dunque vera, per quanto arditissima, quella sua nota sentenza: *L'umano arbitrio*

regolato dalla Sapienza Volgare (comun senso, giudizio *sentito*) è il FABBRO DEL MONDO DELLE NAZIONI.[1]

Se tutto ciò è vero, nella Scienza Nuova noi troveremo i principii, il metodo, i criteri bastevoli per costituire una sociologia razionalmente positiva. Questo sarà l'oggetto del nostro secondo lavoro che intimamente collegasi col presente libro. Giova intanto schiuderci la la via determinando più nettamente il fine che in esso vorremo conseguire.

Che cos'è questa così detta *Sociologia?* Che cosa ci esprime e dev'esprimerci questa brutta ma significantissima parola che con arguta frase Stuart Mill, come accennammo, ha chiamato *barbarismo comodo?*

La Sociologia, la vera Sociologia, il cui fondamento più legittimo è nella Scienza Nuova e solamente nella Scienza Nuova, ci esprime innanzi tutto la negazione d' ogni qualunque filosofia della storia fabbricata *a priori*; la negazione d' ogni qualunque vantata *filosofia dell' umanità* che pretenda indovinare il futuro ponendo, anche nell' ordine de' fatti e della realtà, le famigerate *colonne d' Ercole,* vuoi con una formola teologica e religiosa, vuoi con una formola dommaticamente sistematica. Squarciare l' impenetrabile velo del futuro è impresa vana: la scienza deve sapersi alimentare principalmente del passato, e del presente; e col sussidio del presente e del passato può indurre, può sospettare anche il futuro, ma non certo incatenarlo e stringerlo nelle rigide maglie d' una formola logica e metafisica. La Sociologia è la ricerca razionale e scientifica del mondo umano; ed è razionale e scientifica perchè fondata soprattutto nelle leggi del processo psicologico, nonchè in quelle del processo istorico. Essa dunque sarà la conferma (non la deduzione) della nostra formola cosmologica applicata al regno dello spirito e de' fatti umani: *la Conversione del Fatto nel Vero, e col Vero.* Formola

[1] Prim. *Scienza Nuova*, Lib. II, cap. III, p. 42.

semplicissima, come ognun vede, la quale per la sua stessa natura e costituzione lascia libero lo svolgimento de' fatti umani, libero il corso della storia; non tricotomia dialettica che somigli e sia un duro letto di Procuste com'è quella degli Hegeliani, nè tricotomia puramente storica e biologica siccom'è quella de' Positivisti.

Quali poi saranno i massimi problemi della Sociologia? Innanzi tutto questi: se sia possibile una legge istorica che nel medesimo tempo serbi valore psicologico, e sociologico: in che maniera cotesta legge produca i tanto sfatati e derisi *Corsi* e *Ricorsi* storici del Vico; parole che per noi (sia detto di passata) esprimendo il Meccanismo e 'l Dinamismo della storia, cioè le condizioni *statiche* e le condizioni *dinamiche* della costituzione e dell'organismo della civil società, racchiudon ben altro significato che non dànno ad esse gli odierni sociologisti inglesi e francesi. Inoltre la Sociologia deve indagar le ragioni per cui si forma e per cui vive l'organismo di questa società: ridurre a due principalmente tutti quanti i suoi poteri (politico e religioso), applicando la legge istorica alla genesi e svolgimento dell'uno e dell'altro, indagando qual possa esser per avventura il significato razionale della perenne lotta a cui sono e saranno impegnate queste due possenti forze senza cui svanirebbe la vita della storia e della società: vedere come sorga, come proceda e come signoreggi il potere supremo della Scienza, e determinare qual soluzione possa ricevere l'arduo problema pedagogico, i cui dati debbono esistere nella storia, e nella psicologia.

L'esigenza finale, occulta e vivace della Scienza Nuova è appunto la vitalissima quistione pedagogica; e fu il primo bisogno che sentì la mente del Vico nella sua *Ragion degli studii.* La scienza dell'educazione pubblica e privata; la scienza de' limiti ne' poteri pedagogici dello Stato e della Famiglia, della Religione e della Società rispetto all'Individuo; la scienza del *carattere* individuale e del *carattere* nazionale; insomma il gran problema

etologico, direbbe Stuart Mill, scaturisce, come vedremo, dalla dottrina del nostro filosofo, e potrà esser risoluto con metodo razionalmente positivo, contraddicendo così nel medesimo tempo alle dottrine sociologiche estreme dell' Hegelianismo, del Teologismo e del Positivismo.

Se la storia dell' umanità è l' educazione dell' umanità nell' uomo e ne' popoli; ella debb' essere insieme il fondamento positivo della educazione nell' individuo, e nella specie. La prima esigenza è chiara nella Scienza Nuova: la seconda n' è l' immediata conseguenza, n' è il risultamento finale e necessario.

Questi saranno i problemi capitali che noi tratteremo nella Sociologia. La quale perciò non sarà altro che l' applicazione del presente nostro libro, e, nel medesimo tempo, l' esplicazione de' sommi principii sociologici della Scienza Nuova. *Periculosæ plenum opus aleæ!*

CAPITOLO DECIMOQUARTO.

CONCLUSIONE.

La conclusione d' un buon libro, dice un acutissimo critico moderno, ha da esser la coscienza stessa della sua introduzione.[1]

Nella Introduzione mostrammo come i due generali indirizzi ne' quali si raccoglie il pensiero moderno, i due poli (come altri ha detto) ne' quali sdoppiasi la moderna speculazione, sieno il Positivismo e l' Idealismo assoluto; una forma, cioè, di Scetticismo, e una forma di Dommatismo; ma scetticismo e dommatismo coscienti, sistematici. Il primo d' essi, quantunque sotto forme diverse, domina in Francia co' Comtiani, signoreggia in Inghilterra co' seguaci d' Hamilton, di J. Mill, di Stuart Mill,

[1] SAINT-BEUVE, *Causeries du Lundi*, Tom. Prem., 3ª ed., 311, *M. Guizot.*

d'Herbert Spencer, d'Alessandro Bain e di Tommaso Buckle; e trionfa in Alemagna col novello materialismo uscito da' fianchi dell'Hegelianismo. Il secondo poi ha trionfato anch'esso in Germania per trent'anni, e oggi conta seguaci più o men fedeli, più o men sinceri anche in Italia. Qual è la ragione di loro comparsa nel mondo moderno? Vi è egli una ragione? Ci ha da essere. La storia è anch'essa natura, e come la natura ha i suoi disegni: la storia è provvidente come la natura.

Per quanto diversi nel metodo e diversissimi nel fine cui s'indirizzano, cotesti due estremi a' quali riesce il moderno filosofare si toccano, dicemmo, nelle conseguenze d'ordine segnatamente storico, politico e religioso, al modo istesso che si confondono altresì ne' risultati risguardanti l'essenza e la destinazione dell'umana personalità. Or questi estremi che oggi si presentano così divisi e che pur si toccano fra loro e confondono in più punti, risalgono, quando siano considerati storicamente, ad una medesima sorgiva. Questa grande e perenne sorgente, nella quale s'occulta come in germe non pur l'odierna speculativa, ma l'intero sviluppo della filosofia occidentale e in parte dell'orientale, è l'Aristotelismo. In Aristotile mostrammo riprodursi Platone con tutt'i suoi pregi, e con tutt'i suoi difetti. Ma se nel discepolo v'è il maestro, vi è pur la correzione e l'inveramento del maestro, massime quant'al concetto del mondo. L'uno dunque non intende negare, non intende annullar l'altro; non intende *sostituirvisi*, come si piacciono dirci gli Hegeliani, ma intende correggerlo, svolgerlo, inverarlo. Tal si è la mente vera d'Aristotele: e tale è il significato schietto e sincero della sua *Metafisica* rispetto all'autore del *Parmenide.*

Se non che in cotest'opera di correzione e d'inveramento, in cotesto lavoro di ripetizione e di creazione, la novella esigenza rivelasi anche qui come una sintesi confusa, indigesta, contraddittoria nelle sue diverse teoriche, equivoca nelle sue diverse dottrine. Inevitabile

dunque nello Stagirita una feconda moltiplicità d' indirizzi. Tre sono, e tre doveano esser cotesti indirizzi formanti, a così dire, il sustrato sul quale *corre* e *ricorre* la storia del pensiero filosofico. Mostrare in che maniera cotal triplice indirizzo abbia saputo alimentare venti e più secoli di ardita speculazione filosofica, non potevamo, non essendo questo l' intento del nostro lavoro. E per lo stesso motivo non ci fu dato far vedere come, sotto forme sempre diverse, il naturalismo e l' iperpsicologismo siensi di mano in mano rinnovellati attraverso i differenti periodi della filosofia occidentale. Siamo venuti bensì accennando, a più riprese, in che mai risegga l' *indirizzo medio* nel quale sta la correzione e l' accordo dell' Aristotelismo col Platonismo; come sia possibile rintracciarne i germi nel medesimo Aristotele; e come al lento, ma immancabile trionfo di siffatto indirizzo, abbian preso e prendano e prenderan parte tanto le forme che dicemmo *positive* del filosofare, quanto le forme *negative*. Ogni maniera di speculazione soccorre al progresso e alla ricostruzione della metafisica, a contare dalla più grossolana affermazione dommatica, alla negazione del più volgare ed empirico pirronista; dalla più ardita formola sistematica, al più sottile sofisma dello scetticismo sistematico. Ma neanche qui ci poteva esser concesso dimostrare, senza trascendere i confini del nostro disegno, il modo con che in mezzo allo svolgersi de' due estremi indirizzi siasi venuto incarnando e pigliando quasi persona l' indirizzo medio. Mostrare insomma come le forme *positive* della metafisica siansi venute svolgendo, sarebbe stato lavoro di storia, e di critica: al modo istesso che sarebbe stato lavoro di esposizione far vedere la monotonia con che si sono succedute le forme *negative* del filosofare.

Solamente ci fu mestieri accennare come nell' età moderna, dopo le divisioni del Cartesianismo nel quale ripetesi, con elementi di novella speculazione, la vecchia sintesi aristotelica, l' indirizzo medio ci sia rap-

presentato dal Leibnitz in Germania, e, più spiccatamente, dal Vico in Italia; e come ne' tempi a noi più vicini siansi ripetuti gli estremi, e si ripetan tuttora sotto novelle forme, così nell'uno come nell'altro paese. È iperpsicologismo il neoplatonismo italiano moderno: ma forse che sarà meno iperpsicologismo il sistema dell'assoluta identità? È empirismo e nullismo metafisico il positivismo di Francia ed il materialismo di Germania: ma sarà meno empirismo lo scetticismo sistematico del Ferrari e certa ibrida forma di criticismo del Franchi e il nullismo metafisico de' nostri *filosofi dell'avvenire?* [1]

---

[1] Vedi quel che altrove abbiamo discorso circa le forme *negative* e le forme *positive* del filosofare e circa la storia della filosofia in generale (Cap. III, lib. II.) Lo scetticismo non è da pigliarsi a gabbo, come par che facciano tutto giorno dommatici e sistematici. La sua funzione istorica ha grande importanza, essendo quasi la molla efficace, tuttochè negativa, del progresso in filosofia, nè v'ha periodo storico in cui lo scetticismo non accompagni sempre lo svolgersi del dommatismo. Il dommatismo è svarlatissimo nelle sue forme, e quindi possiede una storia. Lo scetticismo invece è immobile, è immutabile; e questo è insieme il suo pregio, e la sua condanna. Perciò lo scetticismo non ha nè può avere una storia, appunto perchè non importa un processo: e non è processo appunto perchè è negazione. L'arma dello scettico infatti è sempre identica a sè stessa. Nel nostro Ausonio rivive Enesidemo, e nel nostro Ferrari vi è tutto Sesto Empirico. Chi si voglia quindi provare o siasi provato, come il Bissolati (Ved. *Introd. alle Istituzioni Pirroniane*, Imola 1870), a fare una storia dello scetticismo, altro non fa, altro non potrà mai fare, salvochè una rassegna, un racconto monotono e sazievole d'argomenti identici. L'esigenza scettica, il *metodo scettico*, potrà benissimo cangiare i *punti di vista*, come fann'oggi gli schietti positivisti, ma la sostanza rimane o rimarrà sempre la stessa. Invece l'esigenza dommatica è un *fatto* al pari dell'esigenza scettica: ma è un fatto che si muove; è un fatto che si fa. Hegel ripete Platone, o ripete Erigena; ma non è nè Platone, nè Erigena. Rosmini ripete Aristotele o San Tommaso, ma non è nè Aristotele, nè San Tommaso. Gioberti ripete Malebranche, ma non è nient'affatto Malebranche. Il Ferrari anch'egli ripete; ripete Sesto Empirico. Ma come lo ripete? Facendone la fotografia! Ora se il dommatismo conta una storia essendo un processo istorico, e lo scetticismo n'è al tutto sfornito, com'è possibile che il trionfo stia pel secondo anzichè pel primo? La funzione istorica dello scetticismo dunque è necessaria, essendo una ruota della macchina; ma badisi a non confonder la macchina con la ruota, ciò che costituisce appunto l'errore di chi spera (vana speranza!) nel trionfo definitivo del Pirronismo.

Se non che, lasciando del Leibnitz e del moto filosofico d'Alemagna, peculiar proposito del nostro libro era quello d'additare la correzione e l'inveramento delle due estreme tendenze (scettica e dommatica) che nascono e rinascon parennemente nella storia, e che oggi, assunta forma più conseguente e razionale, s'addimandano Positivismo e Idealismo assoluto. Il fondamento di tal correzione e 'l criterio di siffatto inveramento, per ciò che spetta al nostro paese, pone radice nelle dottrine del filosofo napoletano, interpretate e ricercate con metodo critico rintegrativo. Ma, a far questo, che cosa era d'uopo mostrare innanzi tutto? Era d'uopo mostrare la possibilità di rinvenire in lui cotal fondamento. In altre parole, era d'uopo mostrare se in lui per avventura fosse alcuna originalità di speculazione razionalmente positiva: il che ci parve opportuno innanzi tutto far vedere in maniera indiretta e per via storica, abbozzando una storia de'critici e degli espositori delle dottrine vichiane. Che poi davvero esistano in lui germi d'originalità metafisica, l'abbiam chiarito nel secondo libro di quest'opera, interpretando le sue teoriche con una forma di critica che scaturisce logicamente dalla stessa triplice partizione de'periodi ne'quali abbiam diviso quel nostro saggio istorico.

Se pertanto un rinnovamento del pensiero filosofico italiano è necessario e inevitabile perchè richiesto dalla ragion filosofica positiva, perchè domandato dall'esigenza del sapere moderno, e perchè imposto dalle rinnovate condizioni politiche, civili, religiose del nostro paese; si domanda: come innovarci? introducendo forse il Positivismo, o perdurando nello Scetticismo? Evidentemente contraddiremmo all'indomabile istinto verso la scienza: contraddiremmo al bisogno sempre più acuto e profondo di nostra ragione: negheremmo la ragione. Vorremo innovarci seguitando a dirci ed essere iperpsicologisti? In tal caso dovremo accettare due

condizioni: costruire la scienza con la ipotesi, con l'*a priorismo;* e disconoscere i limiti del pensiero e della scienza stessa, dando così alla ragione un valore dommatico, sistematico, assoluto, anzichè critico e positivo. Chi vorrà oggimai accettare siffatte condizioni? Dunque Positivismo e Idealismo assoluto, negazione assoluta di sistema e assoluto *sistematismo*, son le *colonne d'Ercole* che la moderna Francia e la moderna Germania ci vogliono imporre: esse non ci appartengono, e a noi sarà lecito abbatterle, non per vana *boria* nazionale, ma sì per necessità di ragione. Forse che un rinnovamento in senso hegeliano non ha ormai fatto fra noi le sue prove per quindici anni, per vent'anni? Non è stato favorito con ogni guarentigia di libertà? Non è stato e non è rappresentato così nel privato come nel pubblico insegnamento? E pure l'Idealismo assoluto, almeno quant'alla peculiare esigenza che lo distingue, cioè come *Sistema dell'identità assoluta*, non ci è passato in sangue, nè poteva; e nonostante gli sforzi nobilissimi di egregi scrittori, egli è rimasto ne' libri, e rimarrà ne'libri. — Altrettanto impossibile riesce un rinnovamento da *positivisti*. Più dell' Hegelianismo il Positivismo è stato accarezzato, favorito per ogni verso, predicato privatamente, talora persino officialmente. Ma gl'ingegni severi vi han reagito, vi reagiscono; e l'infinita moltitudine di que'filosofanti che han su le labbra cotesto nome pomposo e bugiardo, è lungi dall'averne ponderato il valore, le conseguenze, le applicazioni. Rinnovamenti di cotal genere, dunque, sono impossibili fra noi: e' non sarebbero legittimi, coscienti, naturali, autonomi, efficaci, intimi, storici. — Vogliamo finalmente ritentare un rinnovamento d'iperpsicologismo da ontologisti neoplatonici? Resteremmo quel che pur troppo siamo stati, e siamo: non andremmo avanti; torneremmo indietro.

Se dunque la necessità del nostro innovamento filosofico deve pôter germinare dalla passata speculazione, noi dobbiamo rintracciarne gli elementi nelle opere e nella

mente di chi è capace di rappresentare non pure il passato, ma, più ancora, il presente e l'avvenire. È d'uopo attingere ispirazione nelle opere e nella mente di chi può soddisfare l'esigenza positiva e l'esigenza ideale del sapere, ma correggendole entrambe. È d'uopo invocare gli auspici di chi, incarnando il medio indirizzo della speculazione, valga a rannodarci con la nostra tradizione scientifica, e con lo svolgimento dell'intera storia della filosofia. Chi potrebb'esser questi, fra noi, salvo che l'Autore della Scienza Nuova? Ecco l'addentellato più sicuro e tutto nostro, dal quale è mestieri s'inauguri il presente rinnovamento filosofico italiano. Ma, nell'invocarne gli auspicii, noi dobbiamo interpretarlo con la coscienza del sapere moderno: noi dobbiamo correggere anche lui; e correggendo, lui correggeremo noi stessi, e gli altri: correggeremo il neoplatonismo, l'hegelianismo, il positivismo. Brevemente: se rinnovarci è suprema necessità, di tal necessità è d'uopo aver pienezza di sentimento e di coscienza storica. Abbiamo dunque bisogno d'una base per muoverci, d'un punto a cui mirare, d'un segno per orientarci, d'una guida tutta nostra in cui la nostra mente riconosca sè medesima. Chi potrebbe risponder meglio a cosiffatta esigenza tranne colui che seppe concepire il sublime per quanto rozzo e incompiuto disegno d'una *Scienza Nuova?*

Il nostro quesito adunque era semplice e chiaro; ed è questo: Come penserebbe il nostro filosofo ov'ei tornasse a vivere in mezzo a noi, nelle nuove condizioni politiche, sociali, religiose, co' nostri nuovi bisogni, con le nostre nuove tendenze? In altre parole: come farebb'egli a risolvere oggi, col suo stesso metodo, i grandi problemi della scienza? La risposta riguardante i problemi speculativi, è nella seconda parte del presente libro. La risposta poi che concerne i problemi d'ordine storico, politico, religioso e pedagogico, la daremo nella Sociologia. E che sia questa per l'appunto l'esigenza del suo pensiero; che sia questa la necessità del nostro

Rinnovamento, ce ne porge guarentigia e conferma la storia, e 'l modo con che s'è venuto attuando e svolgendo il nostro pensiero filosofico. Noi non possiamo intrattenerci a lumeggiare in qualche maniera cotesto svolgimento. Non possiamo rilevarne i caratteri, ritrarne la necessità ne' passaggi, e dichiararne il progresso ne' differenti periodi, dando così forma determinata e compiuta al nostro assunto. Questo faremo quando che sia con apposito lavoro, di cui abbiamo già in pronto la materia. Ma accennare di volo al risultamento del nostro pensiero senza por tempo in mezzo, è cosa che possiamo fare anche ora; tanto più, che tal risultamento, chi ben guardi, traesi facilmente dalle cose discorse in più luoghi del nostro libro.

La storia della filosofia italiana, dunque, a noi sembra doversi dividere in tre differenti periodi, de' quali stringiamo in pochissimo i caratteri e le tendenze peculiari:

Primo Periodo

(*Scolastico-teologico*).

S'inaugura con Boezio Severino (Marciano Capella, Cassiodoro ec.), e finisce con San Tommaso (Tomisti e Scotisti inclusive).[1]

---

[1] Vi è chi col Gioberti divide la storia della filosofia italiana in *cinque epoche* (Ved. *Primato*, ed. 2ª, 1845, P. II, pag. 278); e v'è chi la divide in quattro età, cominciando dal VI sec. avanti Cristo (Bartolommes, *Dict. des scienc. philos.*) Divisioni di cotal fatta evidentemente peccano d'eccesso, in quanto che abbracciano più o diverse civiltà, e però non rioscono ad imprimere valor razionale e forma omogenea allo svolgimento del nostro pensiero filosofico. La storia della filosofia italiana s' inangura quando il popolo di Roma, cessando, secondo il detto di Hegel, d'essere essenzialmonte *umanitario* e *universale*, comincia ad essere italiano. Il suo cominciamento quindi ci è additato da nn nuovo olomento che sorge in mezzo ai vecchi, e vi si sovrappone. Quest'elemento nuovo è l'idea cristiana; i vecchi poi sono il Platonismo e l'Aristotelismo nelle diverse lor forme. Perciò se il 1° periodo della nostra filosofia è una stracca ripetizione del pensiero greco e romano, è anche spontaneità, è anche attività, quantunque l'obbietto di cotesta attività sia un contenuto di natura

Suo carattere precipuo è quello d'essere una *riflessione teologica*, una *speculazione* sul domma; e quindi ci rappresenta l'assorbimento della Ragione nell'Autorità. Il contrasto s'accende fra Nominalisti, Realisti e Concettualisti; con le quali tre scuole si riproduce il vecchio triplice indirizzo aristotelico, ma sotto novella forma essendoci il nuovo contenuto dell'idea cristiana. Questo primo periodo infatti si dischiude modestamente per opera d'un Nominalista, *ultimo de' Romani* e *primo degli Scolastici*: egli imprime forma al pensiero commentando una parte dell'Organo aristotelico, e ponendo la quistione degli Universali ch'ei per altro non s'attenta di risolvere, parendogli oggetto d'*altioris philosophiæ*. Si chiude poi con l'Aquinate, il quale perciò è tutt'altro che nominalista. L'autore della *Somma* anzi rappresenta una forma severa di Concettualismo; e però ci esprime l'indirizzo medio del filosofare in que' modi e in quelle condizioni ch'eran permesse alla *Riflessione teologica*. La ragione per lui è un'*ancella*, ma è anche una *guida*; e di fatto in più cose egli riesce a correggere i due filosofi greci. Egli in somma *dimostra;* almeno si sforza di *dimostrare*. E, più ancora, dopo il suo maestro Alberto Magno egli trasferisce la questione degli Universali dal puro mondo della logica nelle altre sfere della scienza, collegandosi così col *Rinascimento*.

Un progresso dunque nella Scolastica italiana è evidente, chiunque ripensi quanto e qual divario esista fra il punto ond'ella si parte, e 'l punto ove arriva. Se non che questo progresso è omogeneo, uniforme, monotono, e però non è vero *processo*. È anzi una giostra intellettuale in campo chiuso; nè quindi sono da accettarsi le divisioni

onninamente religiosa. Ecco perchè il *ricorso medioevale* pel Vico non è un *ricorso* nel significato d'una ripetizione pura e semplice come i più intendono la dottrina vichiana de' *corsi e ricorsi storici*, ma è insieme ripetizione e innovazione. Questo dimostreremo con argomenti d'ordine storico nella *Sociologia* tanto rispetto alla filosofia, quanto alle altre manifestazioni della civiltà.

a periodi che della Scolastica han fatto il Tennemann, il Brucker, il Cousin, l'Haureau, il Poli. Platonico nella sostanza, questo primo periodo è aristotelico nella forma: chè, davvero, ragion teologica, essenzialmente dommatica, non si poteva proporre siccome fine speculativo il problema su l'organismo del pensiero e dell'essere, cioè il *sistema*, bensì quello del metodo. Nominalisti, Concettualisti e Realisti, infatti, discutevan su' generi e su le specie; discutevan su le idee considerate non già in sè stesse e nella loro eterna immanenza ed esemplarità (nel che eran tutti cattolici e platonici almeno in Italia), ma su le idee considerate siccome *oggetto della mente*. Però l'esigenza più vivace di questo primo periodo è un'esigenza prevalentemente ideologica, stantechè si cercasse la natura e s' indagasse l' origine dell' universale.

Ma un periodo storico è sempre un organismo: un organismo in cui v'è cospirazione d'atti, omogeneità d' indirizzo, corrispondenza di funzioni. Alla forma e al contenuto del periodo *Scolastico-teologico*, dunque, rispondono e debbono risponder tutti gli elementi della civiltà. Quant' al governo del mondo, per esempio, la Provvidenza pel medioevo sta nell' immediata azione di Dio su la natura, e su la storia. Quant'alla costituzione politica, il potere civile è sommesso al potere spirituale come il corpo soggiace all' anima, come la terra al cielo, come il diritto alla morale, come il cittadino al sacerdote, come, in somma, la *Ragione* all'*Autorità*. A questo primo periodo, nella storia civile, rispondono le cinque invasioni barbariche. Ecco, direbbe il Vico, *l'età divina* del nostro pensiero filosofico. Lo spirito vive fuori di sè: vive tutto in Dio, nel Papa, nel prete, nell' Imperatore.

Secondo Periodo

(Scolastico-filosofico).

S'inaugura col Petrarca,[1] e più con Leonardo da Vinci, e finisce col Galilei, col Bruno e col Campanella inclusive.

Suo principal carattere è la negazione della Scolastica, che vuol dire della *Riflessione teologica e dommatica.* Non più omogeneità, monotonia, giostra in campo chiuso; ma varietà, eterogeneità d'indirizzi, lotta in campo aperto. Non più la Ragione ancella dell'Autorità, ma la Ragione e l'Autorità congiunte fra loro, appajate, accostate, e quasi accoppiate in maniera tutta meccanica ed estrinseca. Indi le contraddizioni in quasi tutt'i suoi filosofi; i quali in mentre che protestano obbedienza e devozione alla Chiesa, compiono la riforma filosofica più radicale e solenne che porga la storia, prima ancora che in Germania si fosse risvegliato lo spirito luterano. La libertà di ragione in Italia prevenne il sentimento della libertà di coscienza surto in mezzo alle genti teutoniche.

In questo secondo periodo predomina l'esigenza aristotelica. Vi è l'indirizzo *empirico* co' materialisti di Bologna; vi è l'indirizzo *ipersicologico* con gli arabeggianti di Padova e co' platonici toscani; e già traspare l'*indirizzo medio* in que' filosofi che procacciano d'accordare il Platonismo con l'Aristotelismo: così riproduconsi ma con ben altro contenuto, le tre posizioni *sco-*

[1] Il Petrarca rappresenta la prima negazione della scolastica; la qual tendenza in lui è evidente, assai più che nell'Alighieri. Dante ha un'attinenza ideale con San Tommaso: egli trasferisce la nuda idea cattolica nel regno della fantasia, e sta al D'Aquino così come l'immaginazione alla ragione dommatica. L'Alighieri dunque ci rappresenta l'attività della ragione che fa un primo passo al di là del domma, ma senza ombra di coscienza speculativa. Il Petrarca invece, considerato come filosofo, ci esprime un primo grado di questa coscienza. — Ved. il nostro Disc. avanti citato, *Dante Galileo e Vico,* Firenze, 1865.

lastico teologiche del primo periodo. L'esigenza speculativa infatti non è altrimenti ideologica, ma psicologica. Non più il problema de'generi e delle specie; non più l'universale come oggetto del pensiero, ma lo stesso pensiero: la natura, l'origine e 'l fine dell'anima. Prevalendo l'Aristotelismo, vi prevale anche l'astrologia, conseguenza logica della cosmologia aristotelica erroneamente interpretata, e della dottrina su le dieci sfere onde risulta composto il mondo. Pur nullameno cotesta esigenza astrologica del Rinascimento, chi ben la guardi, ci esprime già una prima negazione; ci rappresenta una limitazione del concetto degl'influssi *divini diretti*, e della immediata influenza di Dio sul mondo. Non si nega per anche la provvidenza, è vero; ma la si considera com'un'azione *mediata.* Inaugurazione quindi e sviluppo delle scienze di natura: elemento nuovissimo, esigenza allora tutta italiana. — Ora in tanta eterogeneità e disparità di pensiero; in così viva lotta di tendenze contrarie; in tanta energia di vita politica, artistica, scientifica, religiosa, commerciale, industriale e poetica; questo glorioso periodo istorico è, e debb'essere anch'esso un organismo: tutto vi corrisponde, tutto armonizza, e il suo peculiar contrassegno sta nell'esser l'*età eroica* del nostro pensiero filosofico, politico, nazionale. Si scoprono perciò mondi novelli su la terra, e nel cielo. Si fa riviver la Grecia e Roma nel regno dell'arte. La vita politica fermenta rigogliosa nel municipio. Alla Morale che assorbiva il Diritto succede il Diritto che assorbe la Morale. Alla scienza giuridica, alla creduta scienza giuridica, l'*arte politica;* a San Tommaso, Machiavelli. E la religione? La religione allora si presenta qual semplice mezzo, qual semplice strumento nelle mani de' potenti e de'reggitori de' popoli, giusto perchè si reputa un artifizio, un ritrovato artifizioso dell'uomo. Il pensiero dunque nel Risorgimento non vive fuori di sè; vive in sè, vive anzi troppo d'accosto a sè. Manca perciò il concetto della morale e della religione, ma vi è

il *sentimento* etico e religioso. Manca il vero concetto del *gius*, ma ve n' è il senso, la coscienza, la forza. Manca il concetto della scienza, ma vi è la febbre della ricerca, la grande erudizione, la divinazione istorica.

Se non che, quant' al secondo periodo storico della nostra filosofia, giova intenderci meglio, poichè nel *Rinascimento* pongon radice le ragioni complesse del nostro moderno Risorgimento, a spiegarci il quale, perciò, non occorre uscire dal nostro paese. Il Rinascimento è davvero il nodo gordiano degli storici spiccioli, degli amminicolatori, de' così detti specialisti, de' monografisti. Costoro pretendono cogliere il razional significato di quella grand'età delineando quadretti di questo o quel filosofo, o scuola di filosofi; tessendo monografie di questo o quel politico, o scuola di politici; scrivendo memorie di questo o quell' artista, poeta, storico, pontefice che sia. Ma la parte, l'elemento, il quadretto resterà sempre parte, elemento, quadretto assai poco intelligibile: perchè? perchè al quadretto manca, dire' quasi, l'aria, manca la luce, manca la vita che può solamente scaturire dalle intime relazioni col passato, e col futuro. Ristringiamòci al tema. Come intendere il Ficino e la sua scuola, per esempio, studiandolo in sè stesso al modo che s'è fatto fra noi in questi ultimi anni? Come intendere la scuola del Cimento co' lavori monografici? Lo studio monografico tornerà profittevole, quando abbia carattere essenzialmente particolare. La monografia debb'essere un'esposizione scrupolosa, un ritratto fedele d'un filosofo e d' una scuola, e però ha da essere uno studio critico obbiettivo. Ma tutto ciò non è scienza del fatto; non è filosofia della storia; non è critica filosofica. Or se la monografia vorrà, come monografia, assumer valore criticò generale, non risica di riescir sistematica, erronea e fallace nelle conseguenze? [1]

[1] Gli studi p. es. del Puccinotti, del Galeotti e del Conti sul Ficino potranno essere, e certo, sono bellissimi: ma, a guardarci bene, in simili monografie vi è già tutt' un sistema; vi è un criterio sistematico col quale

L'età del Rinascimento vuol esser considerata nella sua sintesi, e perciò va studiata in relazione al primo periodo della nostra filosofia, ch'è la Scolastica. Allora la sua tragrande varietà di scuole, di tendenze e d'indirizzi è bell'e spiegata in modo razionale, perchè ci rappresenta l'eterogeneità in atto, per così dire, succeduta alla omogeneità della *Riflessione teologica*. Gli estremi del pensiero filosofico qui sono e debbon esser davvero estremi, cioè fra loro contrari ed opposti. E tale sarà pure l'indirizzo medio, cioè svariatissimo, per necessità tutta storica e psicologica. Cotesto indirizzo medio, per esempio, comincia ad essere attuato da'così detti *Umanisti* che noi chiameremmo *metodisti*, fra'quali citiamo il Nizolio, Alessandro Piccolomini, l'Erizzo, l'Aconzio, ed altri di simil fatta. Accanto a questi il Da Vinci, il Telesio e tutta la scuola Telesiana; e dopo questi la grande Scuola Galileiana, o del Cimento. Contro gli estremi indirizzi del Neoplatonismo e del Naturalismo e dell'Arabismo tutti costoro non fanno che incarnare il concetto del metodo, cioè la industria induttiva, ma ne'fatti d'ordine fisico sensato, e in parte filologico ed erudito. L'indirizzo medio perciò s'inaugura con ricercare e determinare il metodo, non già con l'edificare un sistema. Questo è il lor merito comune; e questo è anche il loro difetto, stantechè manchi ad essi la nozione compiuta del me-

si pretende imprimere valore a tutta la storia, quando s'interpreta, così com'essi fanno, la scuola platonica toscana, e le si vuol dare quel valore ch'ei le danno. Un altro esempio sono gli studi dello Spaventa sul Bruno e sul Campanella: studi bellissimi e pieni di vedute profonde dall'un capo all'altro, e come monografie noi li accettiamo, e ne caviamo il nostro pro: ma com'elemento di storia generale, la figura e la fisonomia del Bruno, per esempio, è delineata siffattamente, che quando siamo al significato della storia generale della filosofia, si toccan con mano le conseguenze sistematiche e parziali della critica monografica. In una parola io voglio dir questo: la monografia è bell'e buona, è supremamente utile, ma è sommamente pericolosa: perchè se come studio monografico ella può esser vera, come parte, com'elemento di storia può riescire falsissima. Altrove noi proveremo largamente e con esempi nostrani tale assunto.

todo com'è applicato oggidì da'metafisici. Se non che l'indirizzo medio nel Rinascimento ci può esser più convenevolmente rappresentato da que' filosofi che, travagliandosi attorno alla quistione dell'anima intesa come problema puramente psicologico, fanno ad un tempo ogni sforzo per interpretare con benigna critica la dottrina dell'*intelletto possibile* e dell'*intelletto agente*, e fra questi, come altrove notammo, van rammentati il Nifo, il Porzio (il quale non è nient'affatto un seguace del Pomponazzi, come pretenderebbe il nostro collega Fiorentino), lo Zabarella, il Castellani ed altri di simil valore. Costoro sorpassano i confini del senso; trascendono in parte la modesta indagine psicologica introducendo la ricerca cosmologica, e rannodano così il problema dell'anima intelligente con l'altro della natura intelligibile. Nessuno ha pensato a rilevar nettamente questo aspetto, e segnalare questa tendenza tanto evidente in parecchi filosofi di quell'età. E pur ci sarebbe tanta mèsse da mietere, quando non fossimo signoreggiati dalle prevenzioni sistematiche del Neoplatonismo, o dell'Hegelianismo!

Ma l'eterogeneità, il contrasto, l'opposizione cresce sempre più. Da una parte ella si esagera, per esempio, con lo Zimara, col Cesalpini, col Vanini e simili; i quali rappresentando, diremmo quasi, una mischianza di naturalismo e d'iperpsicologismo, palesano la fiacchezza del vecchio aristotelismo: dall'altra poi si esagera con que' filosofi che presumon d'interpretare convenevolmente Aristotele e Platone, mentre arabeggiano la lor parte; e tali, per esempio, sono il Lagalla, il Liceto ed altri di simil fatta. È il Platonismo toscano, è il Naturalismo del Pomponazzi, è l'Arabismo padovano che si prolungano pur sempre svigoriti e indeterminati. Bruno e Campanella rappresentano anch'essi debolmente l'Aristotelismo e 'l Platonismo, ma per una ragione assai diversa. L'esigenza *psicologica*, propria del Rinascimento, nei due arditissimi frati assume ben altro valore, e si allarga a sistema; e così vediamo i due

estremi modificarsi di guisa, che Bruno e Campanella ci paion quasi filosofi moderni, e modernissimo il Galilei rappresentante dell'indirizzo medio nella scienza fisica, in quanto ci esprime assai vivacemente l'esigenza induttiva nelle discipline sperimentali. Bruno, Campanella e Galileo, infatti, non ripetono Aristotele e Platone, e neanche intendono ad accordarli: essi piuttosto tendono a correggerli, e credono correggerli, come altrove mostreremo, in tre diverse maniere. Perciò non a torto il filosofo Nolano è riguardato oggi siccome antecedente istorico di Spinoza; il filosofo di Stilo è ritenuto come antecedente di Cartesio; e il Galilei viene invocato da' Positivisti come uno de' *padri del Positivismo*, secondo che ci han fatto grazia dirci il Comte ed il Littré.

Or tutto questo sarà vero; sarà vera cotesta novità ne' tre filosofi: ma sarà vera nel senso che a tutti e tre manchi qualcosa. Essi ci rappresentano, vorre' dire, tre esigenze solitarie, esclusive e quasi inorganiche. Nel Campanella, per esempio, vi è il concetto della coscienza e della storia; ma non vi è quello dello spirito come storia. Nel Bruno vi è il gran concetto della *natura;* ma è un concetto siffattamente annebbiato e indeterminato che riesce affatto irrelativo, e nulla non ha nè dietro, nè avanti a sè: talchè con l'avere affermato che la prima causa debba essere insieme efficiente, formale e finale, e' si chiarisce seguace, non già d'Aristotele, come vorrebbe il Michelet,[1] ma dell'indirizzo *naturale* dell'Aristotelismo. Il metodo del Galilei, finalmente, è quello che debb'essere; un processo induttivo e critico, ma solamente applicato allo studio delle leggi fisiche. D'altro canto il filosofo pisano ha grandissimo valore quando si pensi com'egli, riducendo le leggi di natura fisica e meccanica a fenomeni più o manco generali, giugnesse a scacciare dal regno degli agenti naturali ogni fantasia astrologica del falso Aristotelismo: ma chi dirà ch'e' pervenne a darci

[1] *Métaph. d'Arist.*, ed. cit. p. 268.

una dottrina cosmologica? Se dunque i tre filosofi, che sopra gli altri di quell'età come aquile volano, ci si presentano in sè stessi manchevoli, incompiuti e quasi fra loro inorganici; la conclusione sarà questa, che in ciascun d'essi havvi un'esigenza non soddisfatta. Il concetto del Bruno su la natura vuol esser corretto: vuol esser compiuto il concetto psicologico del Campanella; e dal regno de' fatti fisici il metodo galileiano è d'uopo trasferirlo in quello de' fatti morali e della storia. Ecco la triplice esigenza speculativa nella quale si raccoglie, per così dire, tutto il significato speculativo del Rinascimento. A tale esigenza soddisfa il secolo XVIII con le dottrine del Vico. Una relazione ideale, dunque, fra il secondo e 'l terzo periodo della nostra filosofia, è evidente, razionale, necessaria.

Periodo Terzo.

(*Filosofico-positivo e critico.*)

Il terzo periodo della nostra filosofia s'inaugura col Vico avversando e insieme inverando il Cartesianismo, e finisce con l'iperpsicologismo da una parte, e con l'empirismo dall'altra: l'un de' quali è rappresentato dal Neoplatonismo de' nostri ultimi filosofi, e dall'Idealismo assoluto importatoci dalla Germania; l'altro, dallo Scetticismo, dal Materialismo, dal Positivismo.

Peculiar distintivo di questo terzo periodo non è la Ragione assorbita dall'Autorità, nè l'Autorità e la Ragione irresolute; ma l'Autorità risoluta nella Ragione; cioè la Ragione che diventa Autorità, coscienza di sè medesima. Il pensiero filosofico non vi è mosso altrimenti da un'esigenza puramente *ideologica*, nè puramente *psicologica;* ma ideologica e psicologica intrinsecate nella storia (processo *istorico-psicologico*). Non più il problema dell'universale e del particolare, cioè dell'individuazione, ma quello della lor conversione. Non più il problema

dell' anima e dell' individuo, ma quello della storia e della società (*Scienza Nuova.*) Non più il mondo come piedistallo d'un Dio solitario; un mondo divino sol perchè esistente in Dio, creato da Dio, tendente a Dio: ma un Dio presente al mondo, e un mondo creante sè stesso, e però *divino* in sè stesso, *divino* per sè stesso. Non più la *Trinità teologica*, ma il Trinuno filosofico e razionale uscente dal seno istesso del simbolo religioso, del sentimento, della coscienza, dell'immaginazione. Non più la formola *ctisologica* e la formola *teleologica* del catechismo, bensì la formola metafisica del *Processo ideale*, e la formola cosmologica del *Processo cosmico* e della Vita Universale. Non più la scienza data, ma la scienza *fatta;* e fatta non già come *assoluta*, *a priori* e tutta d'un pezzo, ma come *produzione assoluta del pensiero, e della storia*. Non più filosofia della storia *a priori*, condotta vuoi con metodo tradizionale e teologico, vuoi con metodo sistematico e assoluto; ma benintesa sociologia, beninteso metodo storico e psicologico. Non più il diritto derivato dalla morale, nè la morale dal diritto; ma entrambe queste discipline emergenti dall' azione combinata del pensiero con la storia, delle idee col fatto, della ragione con l'esperienza. Però la politica si palesa alla mente non più come ispirazione, comando, suggerimento teocratico, e tanto meno come *arte del riuscire*, ma come scienza, come scienza del Diritto, come Diritto applicato (*Diritto Universale*). Però le forme del reggimento politico si presentano non più come istituzioni immobili, immutabili, intangibili; ma come altrettanti organismi, e quindi come altrettanti processi. Però la religione non è più intesa com' effetto d'origine divina, e neanche come semplice mezzo, come artifizio, come ritrovato umano; bensì come processo anch' ella, come produzione psicologica necessaria nello svolgersi della storia. Però non più provvidenza immediata, nè astrologia; non più influssi immediati, nè mediati; ma provvidenza naturale, provvidenza storica, provvidenza

umana: *rebus ipsis dictantibus*. Però non più individui predestinati; non più famiglie, nè razze privilegiate; non più popoli eletti: ma privilegio dell'intelligenza, ma trionfo della libertà in ogni senso e sotto qualunque forma, nella Famiglia, nello Stato, nella Chiesa, nella Scuola, nella Società. Dunque, formola suprema della vita e della storia, della natura e della speculazione, de' fatti e delle scienze e di Dio stesso: la *Conversione del Vero col Fatto, e del Fatto col Vero.*

Il terzo periodo della nostra filosofia ci rappresenta l'*età umana:* rappresenta l'età delle *idee*, l'età della *Ragione spiegata.* Quale sarà dunque la conclusione?

La conclusione è chiarissima. Questo terzo periodo importa l'esigenza, la necessità d'un *Rinnovamento:* racchiude l'esigenza e la necessità d'una filosofia razionalmente positiva. La sintesi confusa del primo periodo si ripete anche nel terzo; ed ecco le contraddizioni evidenti, manifeste, grossolane, talvolta puerili del Vico. La medesima sintesi veggiamo ripetersi ne' nostri ultimi filosofi neoplatonici; ed ecco le contraddizioni del Rosmini, ecco i controsensi del Gioberti, ecco le incongruenze del neoplatonismo del Mamiani. Ma cotesta sintesi tien dietro ad un'analisi, tien dietro all'analisi del Rinascimento. Dunque, tuttochè erronea, ella già segna un progresso. Perciò le contraddizioni dei nostri filosofi si risolvono di per sè medesime; si risolvono e correggono per necessità storica: le risolve e corregge la storia ella stessa; *rebus ipsis dictantibus.* In altre parole, il terzo periodo è un *ricorso,* direbbe l'Autore della Scienza Nuova; è un *ricorso* d'un *corso,* cioè un *ricorso* del primo periodo. Ma cotesto ricorrere non è già un semplice ripetersi, bensì è un ripetersi che si rinnova necessariamente, ciò è dir razionalmente: ecco la ragione del suo verace progredire. Quale è dunque il problema che la storia del nostro pensiero filosofico tende a risolvere? È sempre l'antico, l'antichissimo problema, or divenuto novissimo: la correzione e l'accordo della doppia e vec-

chia esigenza naturale e iperpsicologica, empirica ed *a priori*, positiva e ideale. Quale n'è poi il risultamento? È il trionfo dell'indirizzo *medio;* è l'inveramento successivo, progressivo e razionalmente necessario di tale indirizzo; ed è quella *perennis philosophia* del Leibnitz la quale non è fatta, ma si fa, e sempre più si farà.

Abbiam detto che in questa terza età la Ragione sommette l'Autorità, trionfa dell'Autorità, e la riduce ne' suoi giusti confini. Or nell'ordine de' fatti che cosa veggiamo? Ci è dato osservare (noi fortunati!) la medesima legge. Il grande spirito nazionale trionfa di Roma; riduce a ragione l'Autorità; la fa ragionevole. E questo gran fatto accade anch'egli per necessità e provvidenza storica: *rebus ipsis dictantibus.* Accade senz'avvedercene; accade senza grandi rumori; accade senza grandi strepiti guerreschi; accade senza i temuti fiumi di sangue. Evidentemente il pensiero filosofico italiano è provvidenziale! Egli è già penetrato nella gloriosa ma altrettanto ardua, altrettanto spinosa e travagliosissima *età umana!*

La legge de' tre periodi, che noi abbiamo a fuggevolissimi tocchi tratteggiato ne' suoi caratteri essenziali e differenziali, non è, al solito, una legge dialettica, non è legge *a priori*, non è legge *sistematica*, non è legge organica nel significato che vorrebbero darle gli Hegeliani. È una legge, ripetiamolo, essenzialmente storica e psicologica: e la necessità a cui ella è informata, anzichè dialettica, è anch'essa di natura storica e psicologica. Non è dunque una tricotomia ideale, dialettica, logica e trascendentale applicata alla genesi del nostro pensiero filosofico; ma è una divisione risultante dal fatto stesso della storia, e ci è confermata dalla genesi delle funzioni psicologiche.

Interpretando così la storia della filosofia italiana, il nostro *Rinnovamento* speculativo non pur si presenterà come un'esigenza della Ragion teoretica, ma come

un profondo bisogno altresì della Ragione storica. I fini perciò a' quali potrà e dovrà pervenire lo storico della nostra filosofia saranno questi:

1° Egli così avrà dato forma razionale al movimento filosofico del pensiero italiano, a contare dalle sue proprie origini fino ai dì nostri:

2° Avrà legittimato la Scolastica e la *Riflessione teologica*, facendole servire entrambe allo svolgimento istorico del nostro pensiero filosofico:

3° Avrà schivato le pretensioni esclusive, le interpretazioni erronee, infedeli e parziali degli storiografi hegeliani che altro non veggono, sì nella nostra come nella universale storia della filosofia, fuorchè il trionfo d'un Aristotelismo o d'un Platonismo interpretati, rimaneggiati e rimpastati a tutto lor comodo e favore:

4° Potrà giustificare la rinnovata Filosofia Positiva Italiana correggendo l'Arabismo vecchio e nuovo, correggendo il vecchio e 'l nuovo Positivismo, legittimando la vera esigenza platonica e la vera esigenza aristotelica, e dimostrando col fatto il progresso nel corso del nostro pensiero filosofico mercè il trionfo dell'indirizzo medio:

5° Finalmente potrà porger modo alla storia politica, alla storia civile e alla storia letteraria del nostro paese d'attingere significato razionale e razionalmente positivo, elevandole a dignità filosofica legittima. Fuori di questi principii è impresa vana pretendere d'imprimer valore scientifico alla storia del popolo italiano.

FINE.

INDICE DEGLI AUTORI

CHE DI PROPOSITO O PER INCIDENTE TRATTANO DELLE DOTTRINE DEL VICO

(DAL 1711 AL 1870).[1]

Giornale de' Letterati d'Italia. Osservazioni al primo libro *De Antiquissima Italorum Sapientia.* T. V, art. VI, t. VIII, art. X. Venezia, 1711.

G. Clerico, *Bibl. ant. e mod.* Vol. XVIII, p. IIa, art. VIII, 1722.

Concinna, *Originis fundamenta et capita prima Juris Naturalis.* Padova, 1734.

Damiano Romano, *Difesa storica delle Leggi Greche venute a Roma contro l'opinione moderna del signor Vico.* Napoli, 1736.

— *Quattordici Lettere sul terzo principio della Scienza Nuova* ec. Napoli, 1749.

Ganassoni, *Memoria in difesa del principio del Vico su l'origine delle XII Tavole.* Opusc. del Calogerà.

Rogadei, *Saggio del Diritto pubblico e politico del Regno di Napoli.*

— *Dell'antico Stato de' popoli d'Italia Cistiberina.* Vedi anche Colangelo, *Biblioteca analitica* ec.

[1] Diamo qui tale indice tanto in servigio e compimento della storia e della critica fatta nel primo libro su gli scrittori che han parlato del Vico, quanto per chi amasse di ripetere i medesimi studi, e far le medesime ricerche da noi fatte. Di alcuni di questi autori, come avvertimmo, non abbiam creduto prezzo dell'opera far cenno; d'altri poi non abbiam potuto, segnatamente d'alcuni venuti alla luce quando la prima parte del nostro lavoro era già in corso di stampa, come per esempio del *Galasso*, del *De Luca*, del *Sarchi* (traduz. del *Libro Metafisico*), del *Laurent* e di qualcun altro. Tutti gli abbiam letti o consultati o studiati secondo che richiedeva non solo il proposito di questa nostra opera, ma più ancora quello della seconda che pubblicheremo intorno ai Principii della Sociologia. Non abbiam potuto leggere gli articoli del *Wolf* e dell'*Orelli*, la *Prefazione* del *Weber* alla trad. della *Scienza Nuova*, i *Fogli sparsi* del *Göschel* e gli scritti di *C. E. Müller* e del *Cauer*; ma ne abbiam dato giudizio traendone notizia da fonti sicure. Disporremo quest'indice, quant'è possibile, secondo l'ordine cronologico, affinchè sia fatto più chiaro il pensiero a cui è informata la 1a Parte del presente lavoro.

G. Lami, *Novelle Letterarie.* Firenze, 1740. Vedi pure nelle note al *Meursio.*

Finetti, *De Principiis Juris Naturæ et Gentium adversus Hobbesium, Pufendorfium, Wolfium et alios.* Venetiis, Bettinellus, 1777.

— *Sommario delle opposizioni del Sistema Ferino di Vico alla Sacra Scrittura. — La falsità dello Stato ferino:* Appendice al Diritto di Natura e delle Genti.

E. Duni, Op., ediz. completa per cura del Gennarelli. Roma, 1845. (*Scienza del Costume. — Saggio sulla Giurisprudenza Universale. — Origine e progressi del Cittadino di Roma,* 1763.)

A. Buonafede, *Istoria critica del moderno diritto di Natura e delle Genti* (stampato la prima volta nel 1766: la 2ª ediz. fu fatta a Perugia in su lo scorcio del secolo passato).

I. Stellini, *Opera omnia.* Padova, 1788 (specialmente nell'Opera, *De Ortu et Progressu morum*).

M. Delfico, *Ricerche sul vero carattere della Giurisprudenza Romana e de' suoi cultori.* Napoli, 1791.

M. Pagano, Op. Capolago, 1837. (I *Saggi Politici* furon pubblicati in Napoli nell'ultimo decennio del secolo passato.)

V. Cuoco, *Platone in Italia.* Milano, 1804 (*idem*).

G. Filangieri, *Scienza della Legislazione.* Firenze, 1865 (*idem*).

V. Monti, *Prolusione agli studii dell' Università di Pavia.* Milano, 1804.

U. Foscolo, *Discorso dell' origine e dell' ufficio della letteratura,* 1805. Vedi nelle *Lezioni d' Eloquenza,* ediz. di Napoli, 1838.

Wolf, nel *Museum der Alterthumwissenschaft.* Berlino, 1807.

G. Orelli, *Vico e Niebuhr.* Museo Svizzero, 1816.

Anonimo, *Dell' antichissima Sapienza degli Italiani,* versione dal latino. Milano, Silvestri, 1816.

C. Iannelli, *Sulla natura e necessità della Scienza delle cose e delle Storie umane.* Napoli, 1817.

Anonimo, nell' *Indicatore di Gottinga.* 1819.

Colangelo, *Saggio di alcune considerazioni sulla Scienza Nuova del Vico.* Napoli, 1821.

G. Romagnosi, *Osservazioni sulla Scienza Nuova.* 1821.

G. Weber, traduzione della *Scienza Nuova.* Lipsia, 1822.

G. De Cesare, *Sommario delle dottrine del Vico,* compilato sulla 3ª ediz. della *Scienza Nuova* fatta dallo stesso Vico nel 1744, e pubblicata nell'ediz. dello stesso libro del 1826 in Napoli.

S. Gallotti, *Principii d' una Scienza Nuova di G. B. Vico,* prima edizione pubblicata dall' Autore il 1725 riprodotta e annotata. Napoli, 1826.

MICHELET, *Principes de la Philosophie de l'Histoire,* traduits de la *Scienza Nuova.* Paris, 1827; ripubblicata con le altre opere a Bruxelles nel 1839.

G. RICCI, nell' *Antologia* del Vieusseux, Firenze, nei fascicoli N° 88, 92 del 1828 (studio critico su la traduzione fatta dal Michelet).

Rivista Enciclopedica, Fascicolo d'aprile 1828 (art. su la traduzione del Michelet).

LERMINIER, *Introduction générale à l'Histoire du Droit.* Paris, 1829.

— *Histoire de la Philosophie du Droit.* Bruxelles, 1830 (nel Tom. II).

BALLANCHE, Opere. Paris, 1830, vol. III e IV.

T. JOUFFROY, *Mélanges Philosophiques.* Bruxelles, 1831.

V. COUSIN, *Cours* ec., 2ª serie, tom. II. Paris, 1831.

— *Introduction à l'Histoire de la Phil.,* Léc. II.

T. MAMIANI, *Rinnovamento della Filosofia antica italiana.* Parigi, 1834.

L. T. (LUIGI TONTI), *Saggio sopra la Scienza Nuova di G. B. Vico.* Lugano, 1835.

F. PREDARI, Op. del Vico con traduzioni e commenti. Milano, Bravetta, 1835.

G. FERRARI, *Op. del Vico ordinate ed illustrate coll' analisi della Mente del Vico* ec. Milano, Società Tipografica, 1835-37.

— *Édit. complète des œuvres de Vico,* en six vol. Paris, 1835-37.

— *Vico et l'Italie.* Paris, 1839.

— *Essai sur le principe et les limites de la Philosophie de l'Histoire* Paris, Joubert, 1843.

— *Vico et l'Italie* (nella *Revue des Deux Mondes,* 1838).

C. CATTANEO, *Vico e l' Italia* (nel *Politecnico,* vol. II).

ST. MILL, *Système de Logique,* 1ª ediz. (nel vol. II).

A. ROSMINI, *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia proposto dal Conte Terenzio Mamiani della Rovere,* Milano, 1836. (Vedi pure nella *Filosofia del Diritto,* vol. II, e nella *Filosofia politica.*)

GÖSCHEL, *Zerstreute Blätter,* nella *Rivista Giuridico-filosofica.* Schlens-Singen, 1837.

A. COMTE, Lettera al Mill (vedi LITTRÉ, *Auguste Comte et la Philosophie Positive,* Paris, 1861).

P. IOLA, *Studio sul Vico e sulla filosofia della Storia,* letto nell' Accademia filosofica di Sassari, Torino nel 1841.

T. MAMIANI, *Lettere intorno alla Filosofia del Diritto.* Napoli, 1841.

S. MANCINI, *Intorno alla Filosofia del Diritto,* Lett. al conte Terenzio Mamiani. Napoli, 1841.

C. RENOUVIER, *Manuel de Phil. moderne.* Paris, 1842.

V. Gioberti, *Introd. allo studio della Filosofia*. Losanna, 1818.

N. Tommasèo, *Studii critici*. Venezia, 1843.

— *Studii filosofici*. MDCCCXL, Venezia, vol. II.

Bouchez, *Introd. à la Science de l'Hist*. Paris, 1844.

Anonimo, *La Science nouvelle par Vico*, trad. par l'auteur de l'essai sur la formation du Dogme Catholique. Paris, 1844.

Della Valle, *Saggi sulla Scienza della storia*, ossia Sunto della *Scienza Nuova* di G. B. Vico. Napoli, 1844.

G. Rocco, *Elogio storico di G. B. Vico*. Napoli, 1844.

G. La Farina, *Storia d' Italia*, narrata al popolo italiano. Firenze, Poligrafia italiana, 1846, vol. I, Prefaziono.

S. Centofanti, *Una Formola logica della filosofia della storia*. Pisa, 1845.

N. Tommasèo, *Notizie sulla vita e sulle opere di Vico*. Vedi nell'edizione della *Scienza Nuova* fatta a Milano dal Silvestri nel 1848.

F. Carmignani, *Storia delle origini e de' progressi della Filosofia del Diritto*. Lucca, 1851.

S. Mancini, *Intorno alla Nazionalità come fondamento del Diritto delle Genti*. Torino, 1851.

V. D'Ondes Reggio, *Introduzione ai principii delle umane società*. Genova, 1851.

A. Vannucci, *Storia antica d' Italia*. Firenze, 1851 (vol. I).

C. Marini, *Giambattista Vico al cospetto del secolo XIX*. Napoli, 1852.

C. E. Müller, *G. B. Vico skleine schriften Neubrandeburg*. 1854.

F. Boullier, *Hist. de la Phil. Cartésienne*. Paris, 1854 (vol. II).

B. Poli, *Manuale della Storia della Filosofia del Tennemann*, vol. IV, Milano, 1855.

A. De Carlo, *Istituzione filosofica secondo i principii di G. B. Vico*, divisa in quattro volumi. Napoli, 1855 (1° volume).

C. Giani, *Dell' unico principio e dell' unico fine dell' universo Diritto*. Opera di G. B. Vico tradotta e commentata coll' aggiunte di appendici relative alla materia dell' opera stessa. Milano, 1855.

— *Della eguale autorità e naturale amicizia di tutte le scienze*. Milano, 1870.

Cauer, nel *Museo tedesco*. 1857.

E. Amari, *Critica d' una Scienza delle Legislazioni comparate*. Genova, Tipografia de' Sordo-Muti, 1857.

V. Fornari, *Dell' Armonia Universale*, 1ª ediz. Napoli; 2ª ediz. Firenze, 1863.

E. Fagnani, *Della necessità e dell' uso della Divinazione testificata dalla Scienza Nuova di G. B. Vico*. Alessandria, MDCCCLVII, 2° vol. Ristampata nel 1861 a Torino.

V. GIOBERTI, *Protologia,* Ediz. del Massari (vol. I, *Saggio III*).

B. MAZZARELLA, *La Critica della Scienza.* Genova, tipi Lavagnino, 1860.

B. SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo.* Modena, 1860.

— *Lezioni di Filosofia nella Università di Napoli.* Napoli, 1862.

A. FRANCHI, *Letture su la Storia della Filosofia moderna.* Milano, 1863.

A. CONTI, *Storia della Filosofia.* Firenze, Barbèra, 1864.

B. LABANCA, *Del Genio di G. B. Vico.* Chieti, 1865.

T. MAMIANI, *Confessioni d' un metafisico.* Firenze, 1865.

V. GIORDANO-ZOCCHI, *Studi sopra Tommaso Rossi.* Napoli, 1865.

G. BERTINI, *Sulle prove metafisiche d' una realtà sovrasensibile.* Negli atti dell'Accademia di Torino, Maggio 1866.

B. MAZZARELLA, *Della Critica,* vol. I, *Storia della Critica.* Genova, 1866-68.

F. FIORENTINO, *Lett. sovra la Scienza Nuova,* alla marchesa Marianna Florenzi. Firenze, 1866.

C. SARCHI, traduzione del lib. I del *Diritto Universale di G. B. Vico.* Milano, Agnelli, 1866.

C. CANTONI, *G. B. Vico,* studi critici e comparativi. Torino. 1867.

AD. FRANCK, due articoli sul *Diritto Universale* del Vico (in occasione della traduz. del Sarchi), *Journal des Savants.* 1867.

POMODORO, Trad. delle Op. lat. Napoli, Stamperia de'Classici Latini, 1858.

A. GALASSO, *Del sistema Hegeliano e sue pratiche conseguenze.* Napoli, 1867. — *Del metodo storico di G. B. Vico* (nella *Riv. Bolognese,* Anno II, Fascicolo VI, giugno e luglio 1868.)

B. FONTANA, *La Filosofia nella Storia,* Discorso intorno a Gian Battista Vico. Cremona, 1868.

A. DE CARLO, *La mente d' Italia e Giambattista Vico.* Salerno, 1868.

A. GALASSO, *Cinque Orazioni inedite di Gian Battista Vico,* pubblicate da un Codice MS. della Biblioteca Nazionale, con un Discorso Preliminare su la *Storia intima della Scienza Nuova;* Napoli, 1869.

F. MERLETTA, *Gian Battista Vico e la Sapienza antichissima degl' Italiani.* Siracusa, 1869.

G. JACOBY, *Cantoni über Vico,* rivista pel giornale *La Psicologia de' popoli.* Berlino, 1869.

A. VERA, *Introduzione alla Filosofia della Storia.* Firenze, 1869.

A. LUCHINI, *Critica della pena, e svolgimento di alcuni principii intorno al Diritto di punire.* Firenze, 1869.

H. DE FERRON, *Théorie du Progrès.* Paris, 1869 (nel vol. I).

VACHEROT, *Science et Conscience.* Paris, 1870.

INDICE DELLE MATERIE.

LIBRO PRIMO.

STORIA DELLA SCIENZA NUOVA

e critica de' critici, degl' interpreti e degli espositori delle dottrine del Vico.

LIBRO SECONDO.

INTERPRETAZIONE DELLA DOTTRINA FILOSOFICA.

ERRATA.

Pag. 7, v. 4. *operazione immediata*, per *operazione mediata*. — Pag. 28, v. 9 *e' non potrebbe non riescire*, per *e' non potrebbe riescire*. — Pag. 57, v. 6. *quel certo filosofo*, per *certo, quel filosofo*. — Pag. 98, v. 12. *vuo'dire*, per *vo' dire*. — Pag. 113, v. 18. *Cristo quel centro massimo*, per *Cristo, qual centro massimo*. — Pag. 203, v. 12. *filosofia ctisiologica*, per *filosofia ctisologica*. — Pag. 212, v. 16. *assommano la ragione*, per *assommano le ragioni*. — Pag. 221, v. 29. *Firtz*, per *First*. — Pag. 222, v. 13. *degl'imponderabili sull'esistenza*, per *degl'imponderabili e dell' esistenza*. — Pag. 232, v. 39. εφεξῆς υπαρχει το, per ἐφεξῆς ὑπαρχει τὸ. — Pag. 238, v. 7. δουάμει, per δυνάμει. — Pag. 238, v. 9. τουτο, per τοῦτο. — Pag. 247, v. 34. κ—διανίας, per καὶ—διανοίας. — Pag. 253, v. 30, παυτὶ, per παντὶ. — Pag. 269, v. 33. *affermazione promessa*, per *affermazione promossa*. — Pag. 280, v. 37. ὡςπρός, per ὡς πρός. — Pag. 290, v. 19. χαθ' αυτήν, per κατ' αὐτήν. — Pag. 292, v. 29. Αυτογε τὸ, per Αὐτο γε τὸ. — Pag. 292, v. 40. δουαμει Ζωήν εχοντος, per δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. — Pag. 294, v. 31. πεθόριον, per μεθόριον. — Pag. 295, v. 8. διναμις, per δύναμις. — Pag. 297, v. 4. τῶ μάντα γινεσδα, per τό παντα γινεσθαι. — Pag. 335, v. 28. *altro potrebb'essere*, per *altro non potrebb'essere*. — Pag. 345, v. 30. *e perciò era visione*, per *e perciò visione*. — Pag. 351, v. 20. ἄλλου αξιωμάτων, per ἄλλων αξιοματων. — Pag. 362, v. 37. ταάτης, per ταύτης. — Pag. 385, v. 20. παροσια, per παρουσία. — Pag. 387, v. 34. *che le fa intendere*, per *che la fa intendere*. — Pag. 408, v. 13. *di coglierne concetto*, per *di coglierne il concetto*. — Pag. 418, v. 4. *es egreift*, per *es ergreift*. — Pag. 413, v. 4. *dans an sich*, per *das an sich*. — Pag. 417, v. 35. δινάμεονι, per δυναμενοι. — Pag. 439, v. 41. *e s'avvilirebbe*, per *e's'avvilirebbe*. — Pag. 441, v. 22. φιύσις, per φύσις. — Pag. 442, v. 25. μηδή, per μεδὲ. — Pag. 444, v. 4. φαίνσθαι, per φαίνεσθαι. — Pag. 444, v. 37. παραδυγματα, per παραδείγματα. — Pag. 445, v. 20. *del Dio aristotelico, con*; per *del Dio aristotelico che con*. — Pag. 468, v. 40. *in due e contrarie sentenze opposite*, per *in due opposite e contrarie sentenze*. — Pag. 470, v. 29. υρρχει το, per υπαρχει τό. — Pag. 473, v. 17. το δετερον, per το δεύτερον. — Pag. 473, v. 22. τὸ παλλο, per τὸ ἄλλο. — Pag. 478, v. 33. *dell'atonicità*, per *dell'atomicità*. — Pag. 480, v. 19. *creare vuol non dire*, per *creare non vuol dire*. — Pag. 504, v. 12. *ci son addate*, per *ci son additate*. — Pag. 520, v. 15. *e correggendo, lui*; per *e correggendo lui*. — Pag. 528, v. 4. *chè, davvero, ragion teologica*; per *chè, davvero, la ragion teologica*.